# تقريب المرام
# في شرح تهذيب الكلام

لفخر الدين والملة

**الشيخ عبد القادر السنندجي الكردستاني**

مع حاشية المحاكمات

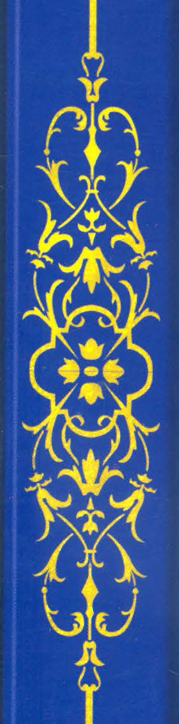
**للشيخ محمد وسيم الكردستاني**

وحواشي متفرقة لبعض الأفاضل

**للمحقق السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني**

المتوفى ٨١٢هـ

وذيله حاشيتي السيالكوتي والجلبي



الناشر

المكتبة الأزهرية للتراث

٩ درب الأتراك خلف الجامع الأزهر الشريف

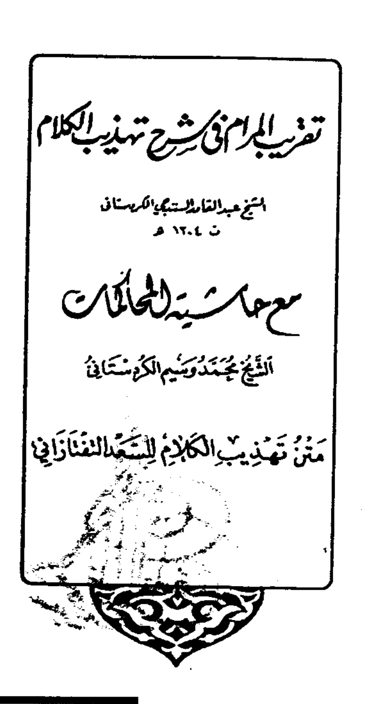
الناشر

الجزيرة للنشر والتوزيع

٩ درب الأتراك خلف الجامع الأزهر الشريف - ت: ٢٥١٢٠٨٤٧



# تقریب المرام فی شرح تهذیب الکلام




رقم الإيداع : ٢٠٠٩/٧٥٥٢
الترقيم الدولي : 9 - 204 - 315 - 977

# تقريب المرام

# في شرح تهذيب الكلام

لفخر الدين والملة

## الشيخ عبد القادر السنندجي الكردستاني

مع حاشية المحاكمات

## للشيخ محمد وسيم الكردستاني

وحواشي متفرقة لبعض الأفاضل

## للمحقق السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني

المتوفى ٨١٢هـ

ويليه حاشيتي السيالكوتي والحلبي

الجزء الأول

الناشر

المكتبة الأزهرية للتراث

٩ درب الأتراك - خلف الجامع الأزهر

☎ ٢٥١٢٠٨٤٧



هذه ترجمة شارح هذا الكتاب ومحشيه رحمهما الله بقلم
حضرة الشاب النجيب الشيخ فرج الله زكي الكردستاني
المريواني من طلبة العلم بالازهر الشريف
بمصر القاهرة وفقه الله تعالى لنشر
العلوم والمعارف





بسم الله الرحمن الرحيم

## مقدمة

الحمد لله الذى تقدس عن الحدوث * والصلاة والسلام على خير خلقه محمد المبعوث * وعلى آله وأصحابه الليوث ( وبعد ) فيقول العبد المحتاج الى ربه الكريم * فرج الله زكى الكردستانى المريوانى بن كدخدا عبد الرحيم * لما كنت ملازما لتحصيل العلوم فى الازهر الشريف بمصر القاهرة * وجدت رغبة المحصلين لعلمى الحكمة والكلام وافرة * ولم يوجد عندهم كتاب جامع للحكمة الطبيعية * والامور العامة * المتداولتين بين علماء الاسلام * وفلاسفتهم الاعلام * شامل للالهيات وبرهان وجود الخالق وتوحيده وأوصافه ومسائل السمعيات التى يلزم معرفتها كل من يستدل بالادلة والبرهان * ويستخلص به من الشبهات فى العقائد والايمان * الا كتب مفصلة لايتسع الزمان لمطالعتها فضلا عن تحصيلها وتدريسها كيف لا وقد قل محصلو هذين العلمين الشريفين

لهذا السبب فى أكثر بلاد الاسلام * فاندرسا بمرور الايام * الى سنة ١٢١٥ هجرية فأنعم الله على العباد * خصوصا بلاد الاكراد * بوجود العالمين الفاضلين النحريرين * أعنى بهما الشيخ محمد قسيم والشيخ محمد سعيد نجلا العلامة الشيخ أحمد النختى المردوخى رحمهم الله فشمر الشيخ محمد سعيد عن ساق الجد لتدريس العلوم العالية بمدرسته « دار الاحسان » التى بناها له والى كردستان المرحوم «أمان الله خان » ببلدة ( سنندج ) وهى مركز الولاية * فصارت للطلبة مرجع الهداية * « وهذه البلدة واقعة بين بلدتى سليمانية وهمذان فى عرض ٣٦ شمالى و٤٣ طول شرقى » وأما بناء المدرسة والجامع فمن أبدع الابنية وأحسن مدارس العالم كما يشهد به العيان وكتب التواريخ الجديدة وبعد مدة وجيزة أجاز منه العلماء الاعلام * بتدريس العلوم سيما الحكمة والكلام * ومنهم أنجاله الاربعة الذين صاروا لبيت العلم جدرانا * ولمدينة الفضائل أبوابا وبنيانا * وهم الشيخ عبد القادر المهاجر والشيخ محمد وسيم المكنى بأبى الجلال والشيخ محمد جسيم الملقب أولا بصدر العلماء وثانيا بحجة الاسلام والشيخ محمد نسيم * أسكنهم الله جنات النعيم * وتفرد كل منهم فى العلوم والفنون * وشرحوا معضلات المتون * وألفوا كتبا عديدة * وصنفوا مسائل ورسائل جديدة

اذا طاب أصل فى عروق مناجبه * فأغصانه من طيبه ستطيب

وبعد وفاة والدهم الماجد جلس مكانه ابنه الماهر * الشيخ عبد القادر * وشيد بنيان التدريس وشرح تهذيب الكلام وسماه تقريب المرام

وقد جاد صوب العلم روضة أصله * فطاب له بالعلم فرع ومحتد

يحق له دعوى اجتهاد لانه * هو البحر علما زاخر اللج مزبد

وهذا الشرح من حسن مزجه وترتيبه لايكاد أن يؤتى بمثله أو قريبه وقد اشتهر في حياة مؤلفه بالعراق * وصار مقامه أسمى من السبع الطباق * ورغب العلماء الى قراءته وتدريسه وتذكره بتجيده وتقديسه وهو كما ترى

يقرب الاقصى بلفظ موجز * ويبسط البذل بوعد منجز

وزادت فيه الرغبة يوما فيوما حيث كان المحصلون يذهبون لاستنساخه من أقصى الامصار * ويكتبونه على صفحات الازهار * وعلقوا عليه حواشي مختلفة من جميع الديار * منها حاشية العلامة ملا أحمد النودشي والعلامة ملا علي الترجاني وحاشية ملا عبد الرحمن البنجوني والشيخ محمد البرزنجي والسيد حسن الجوري وغيرهم من مشاهير العلماء الاكراد الى ان كثر الفسق والفتن فصارا سببا لجلاء الشارح العلامة عن الوطن فهاجر الى الله ورسوله في سنة ١٢٧٢ فلما وصل قصبة سليمانية تشرف بقدومه أهلها فعرضوا ذلك مع نسخة من هذا الشرح على سلطان سلاطين الزمان وخليفة رسول الرحمن * السلطان الغازي عبد المجيد خان * أسكنه الله في أعلى الجنان * فأنعم عليه بشهرية كافية مع مزيد الاحسان وكتب أمير المؤمنين كتابا بأنامله الشريفة ما له « بعد السلام عليكم قد ظهر فضلكم من أثركم ونحن تفاءلنا بيوم قدومكم المصادف ليوم دخول عساكرنا المنصوره بلدة سواستبول فهاخصصنا لكم شهرية تكفي معيشتكم فان لم تكف فاكتبوا لنا بعد فراغنا من غوائل الحرب ولاتنسونا من الدعاء والسلام » وهاجر معه أخوه الاصغر وأنجاله الاربعة وأحفاده فبقوا هنالك مدة أربعين سنة وكلهم مشتغلون بتدريس العلوم في بيوتهم سيما الحكمة والكلام وكانوا يبذلون أموالهم على المحصلين لتعميم العلمين بين الانام فاشتهر هذا الشرح بحيث لم تسبق لاحد من المتقدمين من أصحاب التصانيف هذه

الشهرة فى حياته وقد سأل من الشارح حضرة العلامة الكامل جامع مجموعة الفضائل قطب دائرة الولاية ومركز حلقة الارشاد والهداية المرحوم المغفور له السيد الشيخ كاك أحمد البرزنجي قدس سره عن سبب هذا الاشتهار فأجاب رحمه الله بأني ما شرحت هذا الكتاب الا خالصا لوجه الله الكريم ناويا بتسهيل تحصيله بسرعة التفهيم ولم يخطر ببالي الاشتهار فهذا سبب الانتشار فى الامصار فان لى تصانيف عديدة أحسن من هذا الشرح ولم يشتهر أحدها كهذا لتأثير نفسي الامارة فيها وفى سنة ١٣٠٤ أربع وثلاثمائة وألف توفى رحمه الله لثلاث وتسعين من عمره وضريحه فى مقبرة مخصوصة تسمى باسمه «مقبرة الشيخ عبد القادر» فى السليمانية فكان رحمه الله من ذوى التقى والديانة كثير التهجد والصلاة فى الاوقات مع رقة قلب وغزارة دمع وكان العلماء يتبركون به ويرغبون فى دعائه وكان متوسط القامة ضعيف البنية جميل الاخلاق حسن اللقاء على وجهه أثر السجود ونور الاسلام فبعد وفاته تشتت شمل أولاده وأحفاده فمنهم من رجع الى مواطنهم الاصلية ومنهم من سافر الى دار السعادة العلية ودخل فى سلك المأمورية وقد أجاد من قال

أفنيت عمرك فى تقى وعبادة * وافادة للعلم أو تصنيف

وسبحت فى بحر العلوم مكابدا * أمواجه والناس دون سيوف

ولقد نزلت على كريم غافر * بالنازلين كما علمت رؤف

«رجع» وبعد هجرة الشارح تولى أخوه العلامة الشيخ محمد وسيم وتسلم وظيفة التدريس والتعليم وجدد أساس التدريس بدار الاحسان وعلق حاشية مدونة على الشرح فى برهة من الزمان كتعليق الدر على الحور أو الجواهر على الصدور ولم يزل حفظه الله مع حضرة العلامة الشيخ محمد جسيم والعلامة الشيخ محمد نسيم حفظهم الله مشتغلين بتدريس العلوم واحيائها بالمدرسة المذكورة الى أن وجد بعض الناس المتزيين بزى العلماء جامعين للبيضاء والصفراء وكانت للمدارس أوقاف

كافية ومخصصات وافية فطمعوا فيها فبذلوا أموالهم ونالوا آمالهم فانزوى صدر العلماء مع تابعيه وتركوا التدريس فاندرس العلم والعلماء والفلاسفة والحكماء ولم يزل كذلك الى أن أنشدهم الدهر بلسان البيان

لكل شئ اذا ما تم نقصان * فلا يغر بطيب العيش انسان
أتى على الكل أمر لا مرد له * حتى قضوا فكأن القوم ما كانوا
حيث المدارس قد صارت مجالس ما * فيهن الا مزامير وصبيان
حتى العواميد تبكي وهي جامدة * حتى المنابر ترثى وهي عيدان
يا غافلا وله في الدهر موعظة * ان كنت في سنة فالدهر يقظان

ولما لم يكن الكتابان المذكوران مطبوعين لعدم الوسائط اجتهدت في استحصالهما فوجدت نسخة صحيحة من الشرح عند أحد أحفاد الشارح وهو العالم الفاضل والنحرير الكامل ذو الفضيلة مسعود أفندي رئيس محكمة التجارة بولاية طرابلس الغرب قد كتبها بخط يده وقرأها على الشارح وعلق منه حواشي متفرقة عليها وكذلك الحاشية وجدناها عند حضرته فبادرنا بطبعهما نفعا للطلاب وارشادا لذوي الالباب

ومن أفاضل تلك الطائفة الامام الهمام مولانا محمد رضا حجة الاسلام الآن بولاية السندج وحضرته نجل العلامة المحشي حفظه الله وهو ممن يرجع اليه في كل المسائل ومنه يقتبس فضائل الاواخر والاوائل ومن تآليفهم رسالة العلم للشارح المرحوم وكتاب كشف الغطاء وحاشية الميبذي للعلامة الشيخ محمد جسيم وكتاب «عروسان الفوائد» وتمر بيه للعلامة

الرئيس المذكور حفظه الله تعالى وقد وجدنا قصيدة بليغة من نظم حضرة الشيخ عبد القادر الحسيني الطرابلسي يمدح بها حضرة الرئيس الفاضل حفيد الشارح فأحببنا أن ندرجها خاتمة لهذا المقال وهي

أأشرق في الدجى فلق الصباح * أم ابتهجت كواكبه الضواحي

أم البحر الهمام قد استنارت * بموكب أنسه كل النواحي

فلا بدر بهالته تبدّى * كرونقه ولا روض الاقاحي

يحق له البشائر والتهاني * بأخلاق وأوصاف رجاح

عنيت به من انقادت اليه * بجميع المكرمات بلا جماح

أخا العلياء مسعوداً ومن قد * حوى غرر الفضائل والنجاح

طرابلس تجارتها ترجت * به سعداً يدوم بلا براح

فيا نعم الرئيس ونعم أصل * نماه من جحاجحة صباح

فسعود سعود ثم يبدو * أريج العود منه في امتداحي

فلست ترى ولا تلقى شبيهاً * تنزه في العلى عن قول لاح

تبصر في العلوم على ثقات * ويرويها بأقوال صحاح

له وصف اذا ما عد يحلو * كشرب الراح من أيدي الملاح

فصفه بما تشاء من المعالي * بلا حرج عليك ولا جناح

وقد جمع المحامد وهي شتى * بأفعال وأخلاق سماح

تعاشره وتلقى منه بشرا * وحسن مروأة في بسط راح

ويعلم ماتريد بلا سؤال * كأن ذكاءه فى ذاك واحى
ألا ياأيها النحرير انى * وحق علاك ذو ودّ صراح
أدامكم المهيمن فى سرور * وانس وابتهاج مع فلاح
مدى الايام ماقد قال شاد * أأشرق فى الدجى فلق الصباح

تحريرا فى أواسط شعبان
سنة ١٣١٨

الفقير اليه
فرج الله زكى الكردستانى
المريوانى الازهرى

# ( الجزء الاوّل )

*( من )*

تقريب المرام فى شرح تهذيب الكلام لافضل المتأخرين وقدوة المحققين فخر الملة والدين مرجع أفاضل علماء الاكراد فى زمانه الشيخ عبد القادر السنندجى الكردستانى

---

مع حاشية المحاكمات لاخيه المحقق الربانى مولانا الشيخ محمد وسيم الكردستانى وحواش متفرقة لبعض الافاضل

---

كل من أراد هذا الكتاب وشرح تحرير الاصول لابن الهمام مع شرح الاسنوى على منهاج الاصول للبيضاوى وشرح كشف الاسرار للنسفى مع نور الانوار وقمر الاقمار كلها على المنار وشرح المسايرة للكمال بن الهمام وكتاب سيبويه مع شواهد الاعلم وشروح التلخيص وهى عروس الافراح لابن السبكى ومواهب الفتاح لابن يعقوب والايضاح للمصنف وحاشية الدسوقى على شرح السعد كلها على التلخيص بحيث لو طالعت سطرا من متن التلخيص ترى فى صحيفته هذه المواد كلها مفصولة بجداول (وكل ماذكر طبع بالمطبعة الاميريه) فليخابر بشأنها حضرة الشيخ فرج الله زكى الكردستانى المريوانى بالازهر الشريف بمصر القاهرة

---

طبعت بمعرفة حضرة ذى الهمة العلية الشيخ فرج الله زكى الكردستانى المريوانى وكيل الشركة الخيرية لنشر الكتب العالية الاسلامية بالمطبعة الكبرى الاميرية ببولاق مصر المحمية سنة ١٣١٨

---



---

*( بالقسم الأدبى )*



بسم الله الرحمن الرحيم

نحمد من هدانا الى طريق الاسلام * حمدا يوافى نعمه * ونشكر الذى وفقنا على تهذيب الكلام * وتقريب المرام * شكرا يكافئ مزيده * ونصلى صلاة دائمة مادامت آثار العقائد الاسلامية باقية على صفحات الايام * على سيدنا ونبينا محمد الذى بعثه الى كافة الانام واصطفاه لقمع الضلالة ورفع لواء الهدى * ووعدله مقام الشفاعة يوم الجزا * وعلى آله البررة الاتقياء *

---

لما كان هذا الكتاب مشتملا على أهم المطالب الدينية وأعظم المقاصد اليقينيه بدأه رحمه الله بالبسملة اقتداء بقوله عليه السلام ( كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه الخ ) واشارة الى أن مثل هذا الامر لا يتم الا بالاستعانة به تعالى وحده وهذه البسملة للشارح وبسملة المصنف هكذا ( بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين فى التتميم ) وحذفها استغناء عنها واغا صدر المصنف رحمه الله القسم الاول بالحمدلة وهذا بالبسملة ايماء الى أهمية هذا وأن ذاك كالآلة لاثبات مطالبه الفقير اليه فرج الله زكى الكردستانى المريوانى الازهرى

---

*(بسم الله الرحمن الرحيم)*

الحمد لله الذى هدانا لدين الاسلام ووفقنا على تحرير المقاصد الدينية وتهذيب الكلام والصلاة والسلام على سيدنا ومقتدانا محمد خير الانام وآله ومتبعه

وأصحابه الكرام الاصفياء ﴿ وبعد ﴾ فيقول العبد الفقير الى ألطاف ربه الغنى * عبد القادر ابن الشيخ محمد السعيد التختى * لما كان قسم التهذيب من الكلام * الذى صنفه قدوة الانام * العلامة الثانى * السعد التفتازانى * قدس سره * مع رشاقته ووجازته * مشتملا على عرائس أبكار لم يطمثهن إنس قبله ولا جان ونفائس أسرار لم ينكشف القناع عن جمال حقائقها الى الآن * وانى كنت مشتغلا به فى برهة من الزمان * وموقعا فيه نظرى آنا بعد آن * الى أن أشار الى من لا يسعنى مخالفته * ولا يمكننى الا موافقته * أن أشرحه شرحا وافيا بابراز مكنونات أسراره * وكافيا فى هدى من يستضىء بأضواء أنواره * فشمرت عن ساق الجد مبادرا الى مقتضى اشارته ساعيا فى تبيين

---

البررة الكرام وصحبه وخلفائه الراشدين العظام *(وبعد)* فيقول من الى الله يبتهل ويلتجى محمد الوسيم ابن المرحوم الشيخ محمد سعيد الفاضل التختى السنندجى ان قسم الكلام من كتاب التهذيب الذى صنفه العلامة الثانى المحقق التفتازانى لما كان واقعا على أحسن نظم وأبدع ترتيب بحيث يكاد أن يمتنع الاتيان بمثله كما لا يخفى على أهله كان المحصلون المترددون الى والدنا الماجد راغبين فى تحصيله عنده ومنهم الأخ الاكبر الماهر الشيخ عبد القادر وكان فى أثناء تحصيله يراجع شرح المقاصد ويأخذ منه معانى دقيقة يكتبها حواشى على هذا المتن المتين بلفظ موجز مبين وبعد اتمام تحصيله جعلها شرحا له وهو كما ترى شرح بديع يشهد بحسنه اشتهاره فى أكثر الامصار وتداوله على أيدى أولى الابصار وبعد ما توفى الوالد الماجد حشره الله فى زمرة العلماء الراسخين وجلس الاخ مكانه يشيد قواعد التدريس وبنيانه راجع

معانيه وتوضيح عبارته * محيطا بانامل الافكار التام عن وجوه خرائده * وكاشفا
ببنان البيان الاصداف عن فرائد فوائده * فجاء بحمد الله ذلك كذلك شرحا
شارحا لكنوز خبيات فرائده * لا تحابه عن القناع وجوه مخدرات فوائده *
خاليا عن شوائب الخلل والنقصان * عاليا عن أن يتطرق اليه قلم النسخ
والبطلان * لئن أنكره الجهلة فسوف يذعن به الكملة * وان رده المتعسفون *
فسيقبله المنصفون * وان كنت فى ريب من المذكور * فانظر ثم ارجع البصر
هل ترى من فطور * كل ذلك بيمن نقيبة أبى وأستاذى

لا زال كاسمه سعيدا أبدا * بجاه سيد البرايا أحمدا

---

الشرح مرة ثانية فوقع له فى بعض عباراته جرح وتعديل ولبعض مواضعه تبديل
وتسهيل وانى طالما كنت شائقا الى أن أكتب على الشرح حواشى تبين مواضعه
المشكلة وتحل مسائله المعضلة لكن كلما عطفت اليه العنان عاقتنى حادثة من حوادث
الزمان فلم تزل الحوادث تتزايد والدهر يكايد الى أن تموجت أمواج المحن والفتن
بحيث صارت سببا لجلاء الاخ الاستاذ من الوطن فهاجر الى الله ورسوله راجيا
قبول مسؤله ولما بلغ قصبة سليمانية استبشر بقدومه أهلها وجبالها وسهلها
فأخبروا بذلك سلطان سلاطين الاسلام فأدر عليه شهرية تكافى أمره مع مزيد
البر والانعام أدام الله شوكته الى قيام الساعة وساعة القيام ثم انى بقيت
منفردا من الاحبة والاخوان مضطرب البال بالبلبال والاحزان مشتكيا شكاية
المطروح فى الطريق * متمنيا حنين المفترق من الرفيق متوغلا فى شأنه وشانى

بطالما كنا كغصنى بان * لكن غدا وزدت فى النقصان

ولما وفقت بعون الله للاتمام * سميته بتقريب المرام * في شرح تهذيب الكلام * أسأل الله أن ينفع به كل ذكي وغبي * بحرمة سيدنا ومقتدانا محمد الهاشمي القرشي * صلى الله عليه وسلم وعلى آله كل غداة وعشي *

ولم أزل أترنم بهذا المقال الى أن أنشدني الدهر بلسان الحال فقال بعد ما تفرقوا وخرجوا « هذا جزاء امرئ أقرانه درجوا » ثم وهكذا بقي التعليق في حيز التسويف والتعويق الى أن أشار الي والى الولاية منبع الفهم والدراية الزكي المروج للعلماء الامي المشتاق الى صحبة الاذكياء أدامه الله وأحسن حاله وأحسن من حاله مآله بالجلوس للتدريس والافادة حسبما كان منا قانونا وعادة واشتغل اذ ذاك أجل ابني اللذين هما قرتا عيني وفقهما الله على العلم والعمل حسبما يحب ويرضى بتحصيل الشرح فأعادني بالترغيب والتشويق على ما كنت عليه من ارادة كتابة ذلك التعليق لكن كنت مترددا فتارة يختلج في صدري ان أعلق الحواشي من غير مراجعة كتاب معتمدا في ذلك على مجرد ما يسمح به نظري القاصر وذهني الفاتر كما هو عادتي في أكثر ما وقع مني من التدوين وتارة يخطر ببالي أن أراجع الكتب في ذلك تعديلا وجرحا وأتكلم فيها حرفا حرفا ولما رأيت أن الاول يفضي الى الخروج من سبيل الجمهور والثاني الى الاطالة وانقباض الصدور اخترت في ذلك أن أقتصر على المحاكمة بين هذا الشرح وشرح المقاصد فانه كما أشرنا اليه أصله ومنه استخراجه وفصله فشرعت فيما أردت أرجح هذا تارة وذاك أخرى وتارة أرى أن رأيا ثالثا أليق وأحرى كيف ولقد أجاد في المقال من قال فهم رجال ونحن رجال فجاء بحمد الله وحسن توفيقه تعليقا يليق أن تعلقه الحور على النحور ودرة يتيمة خلت منها البحور ودقيقة كريمة خفيت عن الصدور بعد الصدور ثم الى الله تصير الامور ووقع الفراغ سنة ألف ومائتين وثلاثة وسبعين من الهجرة النبوية على صاحبها أزكى التحية

سيد محمد طولپ العلوي

(هذا) أى ماسيتلى عليك (قسم الكلام من) الكتاب المسمى بـ (التهذيب وعلى السنة وقع التبويب) لان مايذكر فيه إما أن يجب تقديمه فى علم الكلام وهو الباب الاول فى المقدمة أولا وحينئذ إما أن يبحث فيه عما لايختص بواحد من الاقسام

(قوله أى ماسيتلى عليك) يشير الى أن «هذا» عبارة عن الالفاظ من حيث دلالتها على المعانى اه فرج الله زكى (قوله المسمى بالتهذيب) أى فى عرف المحصلين اه منه (قوله المسمى بالتهذيب) يشير رحمه الله الى أن التهذيب علم للقسمين وان المصنف رحمه الله أراد كذلك كما هو المتبادر من سابق عبارته ولاحقها ولذا كان عرف المحصلين على ذلك وبهذا يندفع مافى المحشى رحمه الله اه فرج الله زكى الكردستانى

قال (هذا قسم الكلام من التهذيب) أقول لما ذكر من الديباجة أن هذا غاية تهذيب الكلام فى تحرير المنطق والكلام علم أن كتابه قسمان قسم فى تحرير المنطق وقسم فى تحرير الكلام ثم لما قال الاول فى المنطق كان الاوفق هنا أن يقول الثانى فى الكلام الا أنه لما صرح بأولية ما فى المنطق استغنى عن التصريح بثانوية ما فى الكلام فعدل الى هذا تفننا فيكون الحاصل أن هذا هو القسم الآخر من الكلام المهذب الكائن فى تحرير علم الكلام فالظاهر أن اضافة القسم الى الكلام اضافة الدال الى المدلول اذا تقرر هذا علم أن تسمية الكتاب بالتهذيب ليست مستفادة من سابق كلامه ولا لاحقه وان اشتهرت بين المحصلين فقول الشارح «مد ظله» من الكتاب المسمى الخ يفيد بظاهره أن المصنف رحمه الله أراد بالتهذيب الاسم وليس بظاهره (قوله لان ما يذكر فيه الخ) أى فى قسم الكلام الذى هو طرف من الكتاب ثم لايخفى أن المراد مما يذكر إما الامور المفردة من الحد والموضوع والغاية والعلم والنظر والامور العامة والخاصة ونحوها فلايصح قوله الآتى اما أن يبحث فيه عما الخ وهو ظاهر فالواجب حينئذ أن يقول اماأن لا يختص الخ أو يختص الخ وإما المباحث المشتملة على تلك الامور كما يدل عليه قوله إما أن يبحث فيه الخ ويؤيده قوله فيما بعد كمباحث العلم والنظر الخ فلا يلائمه قوله اما أن يجب تقديمه الخ فان المتبادر منه فى عرفهم هو ما يتوقف عليه الشروع فى مسائل العلم من معرفة الحد والموضوع ونحوهما

الثلاثة للوجود وهو الباب الثانى فى الامور العامة أو ما يختص بالممكن الذى لا يقوم بنفسه بل بغيره وهو الباب الثالث فى الاعراض أو بالممكن الذى يقوم بنفسه وهو الباب الرابع فى الجواهر واما بالواجب تعالى فاما باعتبار ارساله للرسل و بعثه للانبياء وهو الباب السادس فى السمعيات أولا باعتباره وهو الباب الخامس فى الالهيات

# ( الباب الاول فى المقدمة )

منها مارأوا تقدعه فى كل علم كمعرفة حده وموضوعه وغايته ومنها ما صدروا به علم

لا المباحث المشتملة على ذلك كما يؤيده صنيعه فيما بعد وعلى كل تقدير فالمراد مما يذكر إما المعانى كما يلائمه قوله اما أن يجب وقوله اما أن يبحث فيه فلا يصح قوله وهو الباب الاول فى المقدمة الخ ضرورة أن الظاهر من الابواب هى الالفاظ أو النقوش فكان ينبغى أن يقول وهو المقدمة المعقود لها الباب الاول وهكذا أو الالفاظ والنقوش كما يلائمه ضبط طرف الكتاب فلا يلائمه نسبة وجوب التقديم والبحث اليه وبالجملة لا يخلو عن اضطراب كما يظهر لمن لاحظ وجه الضبط المذكور فى شرح المقاصد ثم تقييد الابواب بالاولية والثانوية ونحوهما مستدرك بالنظر الى ما هو المقصود هنا أعنى وجه الحصر فى الابواب الستة فقط لكن الامر فى ذلك سهل (قوله منها مارأوا تقدعه فى كل علم الخ) اما أن يراد به ذكره فى أوائل كتب العلم كما يفيده ظاهر العبارة وظهور كون المقدمة هنا مقدمة الكتاب وقوله الآتى وبدأ عما رأوا تقدعه الخ كان الاولى حذف المعرفة وان ذكرها المصنف أيضا فى شرح المقاصد واما أن يراد به كونه مما يتوقف الشروع فى مسائل العلم على تصوره أو التصديق به كما يؤيده لفظ المعرفة فمع كونه بعيدا من العبارة جدا لا يصح قوله الآتى لذلك ولكونه مقدمة الشروع فتأمل ثم ههنا بحث وهو أن المنطق أيضا مصدر بمباحث العلم والنظر فلا يتم

الكلام خاصة كمباحث العلم والنظر والدليل لان تحصيل العقائد بطريق النظر والاستدلال والرد على منكرى حصول العلم مطلقا أو استفادته من النظر مطلقا أو فى الالهيات خاصة يتوقف على ذلك وبدأ بما رآه واقعدية فى كل علم لذلك ولكونه مقدمة الشروع فقال ( الكلام هو العلم بالعقائد ) وهى الاحكام التى يتعلق الغرض بمجرد اعتقادها بالقلب وأما التى يتعلق الغرض بعملها وان كان

---

( قال المصنف رحمه الله الكلام هو العلم الخ) أى علم الكلام هو الخ وانما سموا علم التوحيد بعلم الكلام اما لان اشهر مسئلة وقع فيها الخلاف هى أن كلام الله المتلو حادث أو قديم كما قاله الاستاذ فى الرسالة التوحيدية وإما لان مباحثه كانت مصدرة بقولهم الكلام فى كذا وكذا واما لانه يورث القدرة على الكلام فى تحقيق المرام وقيل غير ذلك اهـ فرج الله زكى الكردستانى

---

قوله خاصة ويجاب بأن المراد من الاختصاص بعلم الكلام هو الاختصاص الاضافى على ما صرح به المصنف فى شرح المقاصد حيث قال وليس فى العلوم الاسلامية ما هو أليق ببيانه اهـ ويمكن أن يقال ان ذكرهما فى المنطق من حيث التصوير والتقسيم تتميما لبيان موضوعه وهنا من حيث أن يعرف به أن العلم هل يحد أولا وان العلم هل يحصل من النظر أولا وأن النظر هل يفيده مطلقا أولا وهما على هذا الوجه الذى يكون المقصود منه التحصيل والرد المذكورين لم يصدرهما غير كتب الكلام فهما فى المنطق من متممات مقدمة الشروع بخلافهما ههنا فتدبر (قوله بمجرد اعتقادها بالقلب) المراد من الحكم هنا هو النسبة التامة الخبرية لا الحكم الشرعى المصطلح لاهل الاصول أعنى الوجوب والندب ونحوهما فانها محمولات لمسائل الفقه وليست مورد الاعتقاد حقيقة وأما النسبة التامة بينها وبين موضوعاتها وان كانت موردا له لكن الغرض منها ليس مجرد ذلك الاعتقاد بل الغرض هو الاعتقاد وكيفية العمل معا ولذا جعل نحو قولنا تجب النية فى الصلاة ويجب التصديق بأن الله قادر ونحوه من مسائل الفقه دون الكلام مع أن موضوعهما الاعتقاد وذلك لانه اعتبر فيهما الكيفية المتعلقة بالاعمال أيضا فتدبر وههنا بحث وهو ان مسائل أصول

الاعتقاد بها أيضا مقصودا فالعلم بها علم الفقه والمراد بالعقائد (الدينية) المنسوبة الى دين نبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم سواء بطريق الجزئية أو المبدئية وسواء كانت من الدين فى الواقع ككلام أهل الحق أم لا ككلام الفرق المبتدعة الضالة كذا فى شرح المقاصد فاذا يكون المراد من العلم مطلق التصديق سواء طابق الواقع أو لا ليشمل ادراك المخطئ فلا يصح قوله (عن الادلة اليقينية) أى المكتسب

---

(قوله أى المكتسب) أشار بهذا التفسير رحمه الله الى أن قوله عن الادلة متعلق بالعلم باعتبار تضمنه معنى الاكتساب لا المقصود منه تقدير المتعلق كما أشار الشارح إليه فى بعض تعليقاته على هذا الشرح ثم اعلم أن المصنف رحمه الله ترك بيان الغاية وهى الوصول الى الايقان واتقان الاعمال فى المقاصد وإحكام أحكام الدين عن التزلزل فى العقائد اكتفاء بقوله عن الادلة اليقينية اذ هو يفيد ذلك وهذا أولى مما قاله الشارح فيما بعد فتأمل اه فرج الله زكى

---

الفقه كقولنا الاجماع حجة يتعلق الغرض باعتقادها دون العمل بها فتدخل فى التعريف فلا يكون مطردا قلت يمكن أن يجاب بأنا لا نسلم أن الغرض فيها لا يتعلق بالعمل فان المجتهد كما يعتقدها فكذلك يستعمل موضوعاتها فى استخراج الاحكام بتحصيل الظن بها فالمسائل فى الكلام مقصودة لذاتها وفى أصول الفقه مقصودة من حيث إعمالها فى الفقه وجعلها مبادى وأصولا لتحصيل الظن بأحكامه فتنبه وقد يقال لا بُعد فى خروجها بقيد اكتساب العلم عن الادلة اليقينية فليتأمل (قوله بطريق الجزئية) مما هو عقيدة اسلامية (قوله أو المبدئية) مما هى وسيلة اليها كما صرح به (قوله مطلق التصديق) أى الجازم ليخرج الظن كما يأتى (قوله سواء طابق الواقع أم لا) أى فى نفس الامر لا فى زعم المعتقد والا لم يحتج فى شموله ادراك المخطئ الى هذا التعميم فان اعتقاده فى العقائد مطابق للواقع فى زعمه والا لم يصح

ذلك العلم عنه الدلالته على أن المراد منه العلم اليقيني لان الدليل اليقيني ما يفيد اليقين الا أن يقال المراد بالادلة اليقينية اليقينية بزعم المستدل ثم انهم اعتبروا في أدلتها اليقين لانه لا عبرة بالظن في الاعتقاديات بخلاف العمليات فخرج عن التعريف علم الله وعلم الرسول بالاعتقاديات وكذا اعتقاد المقلد ويدخل

---

قولهم اعتبروا في أدلتها اليقين كما يأتي وهو ظاهر (قوله لدلالته الخ) متعلق بقوله فلا يصح (قوله العلم اليقيني) أي المطابق للواقع في نفس الامر (قوله لان الدليل اليقيني الخ) الاولى أن يقول لان المستفاد من الدليل اليقيني انما هو اليقين لانه بصدد اثبات أن المراد من هذا العلم هو اليقيني فيكون الانسب بهذا هو ماذكرنا لاما ذكره فتأمل (قوله اليقينية بزعم المستدل) أي المطابقة للواقع باعتقاده سواء كانت مطابقة في نفس الامر أم لا فالتعبير بالزعم بالنسبة الى الواقع لا بالنظر الى اعتقاده كيف وقد اعتبر في أدلتها اليقين فتدبر (قوله ثم انهم اعتبروا في أدلتها اليقين الخ) يحتمل أن يكون جوابا عما يقال اذا كان المراد من العلم هنا مطلق التصديق الشامل لادراك المخطئ فلم أخذوا في أدلتها اليقين ولم يكتفوا بمطلق الادلة ليشمل ادراك المخطئ من غير تأويل وحاصل الجواب أنهم لو اعتبروا مطلق الادلة لدخل فيها الظنية مع أنها غير معتبرة في الاعتقاديات على خلاف في الظن الغالب القريب من اليقين كما يأتي أواخر الكتاب فاعتبروا فيها اليقين لاخراج الظن لا لاخراج ادراك المخطئ فيؤول اليقين المعتبر فيها الى التصديق الجازم سواء طابق الواقع أم لا ويتردد النظر في انهم هل اعتبروا في هذا اليقين الثبات كالجزم أولا كالمطابقة والظاهر من تعبيرهم بلفظ اليقين هو اعتباره لكن ينبغي اعتباره بزعم المستدل ضرورة أنه قد يزول كما للمخطئ عند الاطلاع على ما في الواقع ويحتمل أن يكون تحقيقا للمقام وحاصله أنهم اعتبروا في أدلة العقائد اليقين في نفس الامر اذ لا عبرة بالظن الا في الفروع فعقائد المخطئ غير معتبرة وان كانت يقينية في زعمه لكنهم أولوا اليقين في هذا التعريف ليدخل علم المخطئين فيه لا للاعتداد به شرعا بل للاتفاق على أن عقائدهم المدونة تسمى علم الكلام ولكل وجهة فتوجه (قوله فخرج علم الله الخ) أي بقيد الاكتساب فان علمهما ليس

علم الصحابة وان لم يسم فى ذلك الزمان بالكلام كما أن علمهم بالعمليات فقه وان لم يسم به ( وموضوعه المعلوم من حيث يتعلق بذلك )

---

كسبيا على ما حقق فى محله (قوله وكذا اعتقاد المقلد الخ) أى فمن يسميه علما فانه من حيث التقليد ليس من أهل الكسب فاندفع ما يقال من أنه قد يرتب النظر بقوله هذا معتقد مقلدى وكل معتقد له صحيح فهذا صحيح فانه حينئذ من أهل النظر وقد يقال انه خارج بالعلم أما على أن يكون المراد منه اليقينى فى نفس الامر فظاهر وأما على أن يكون المراد ماهو بزعمه فالظاهر الذى سبق منا من اعتبار الثبات فيه ولو بزعمه لان اعتقاده من حيث انه مقلد ليس بثابت لما صرح به فى شرح المقاصد من أن اعتقاده عقدة فى القلب تزول بالتشكيك فتدبر ثم القرينة على أن متعلق عن الخ هو الاكتساب هو ما تقرر من أن مسائل العلم يجب أن تكون نظرية فانه لا معنى للمسئلة الا ما يسئل عنه ويطلب بالدليل نعم قد يورد فى المسائل الحكم البديهى لينبين لميته وهو من هذه الحيثية كسبى لا بديهى كذا قالوا (قوله وموضوعه) اتفقت كلمة القوم على أن تمايز العلوم فى النفس انما هو بحسب تمايز الموضوعات فناسب تصدير العلم ببيان الموضوع الاذلما يتميز به بحسب الذات بعد ما أفاد التعريف التميز بحسب المفهوم لكن ههنا فائدة ينبغى أن ينبه عليها وهى أنهم صرحوا تارة بأن الموضوع من مقدمات الشروع وتارة بأنه جزء من العلم على حدة وتارة بأنه من مباديه فما وجه ذلك ثم انهم قد وجهوا ذلك بأن هناك أمورا أحدها التصديق بهليته البسيطة أعنى التصديق بوجود الموضوع فى نفسه وهو الذى عدوه جزأ من العلوم بدليل تعليلهم لذلك بأن مالا يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شئ له وثانيها تصوره وعدوه من المبادى التصورية وانما لم يجعلوا التصديق بهليته البسيطة من المبادى كما جعلوا تصوره منها لانهم أرادوا بالمبادى التصديقية المقدمات التى يتألف منها قياسات العلم وثالثها التصديق بهليته المركبة أى موضوعية الموضوع وعدوه من مقدمات الشروع كما هنا وانما لم يجعلوه أصلا وداخلا فى العلم لانه انما يتحقق بعد كماله فهو ثمرته أشبه منه بأجزائه وأما تصور مفهوم الموضوع أعنى ما يبحث عن اعراضه الذاتية فى

أى بالعقائد الدينية لانه يبحث فيه عن أحوال الصانع من القدم والوحدة وغيرهما وعن أحوال الجسم والعرض والحدوث والتركب من الجواهر الفردة وقبول الفناء ونحو ذلك وعن أحوال الحال والمعدومات من الانتفاء وعدم التمايز المحتاج اليهما فى اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة الى غير ذلك مما هى عقيدة اسلامية أو وسيلة اليها والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم وقد يقال المعلوم

---

(قوله لانه يبحث الخ ) لما كان ذلك بيانا للتصديق بموضوعية الموضوع علله بذلك اه منه ( قال قدس سره وقد يقال الخ ) أراد بالعقائد المحمولات وبالمعلوم من حيث ما يثبت له ذلك فلا يرد النسبة لانها لا يثبت لها ذلك فاندفع ما فى الحاشية وان كان ما قاله وجها آخر لدفع الاشكال ثم موضوع العلم ما يرجع اليه مسائله فيكون جهة وحدتها اذ فيه اشتراكها وبه اتحادها فاثبات العقيدة الدينية أو ما تتوقف هى عليه للمعلوم جهة جامعة لمسائل العلم كالبحث من قدرته تعالى ووجوده ووحدته مثلا اه فرج الله زكى (قوله وقد يقال المعلوم الخ) يعنى أن بيان الموضوع أى التصديق بموضوعية الموضوع لا يكون بدون تميز الموضوع وفى هذا البيان لا تميز له لان

---

العلم فهو فى صناعة المنطق فهذه أمور أربعة ربما يقع فيها الاشتباه كذا حققه المصنف رحمه الله ( قوله أى بالعقائد الدينية الخ) أى الاحكام والنسب التى ذكرناها ولا يخفى أنه كما يكون للحكم تعلق بالطرفين فلهما تعلق به فلا يرد أن الاولى أن يقول من حيث يتعلق به ذلك كما قال فى شرح المقاصد هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينيه على أنه يحتمل كون اسم الاشارة للعلوم والضمير فى يتعلق للعقائد فلا اختلاف فحينئذ الاولى أن يقول أى العقائد الخ بدون الباء ليصلح لكل من الاشارتين هذا ( قوله المتناول للموجود والمعدوم ) ان قيل اذا أريد من الوجود أعم

من الحيثية المذكورة يتناول محمولات مسائله ويمكن أن يقال المراد بالعقائد الدينية المحمولات المنتسبة لانها المحط للفائدة فلا اشكال وفائدته أمور غاية الكل الفوز بسعادة الدارين وكأن المصنف رأى أنه من العلوم التي غايتها أنفسها فاكتفى ببيان حده

---

المعلوم المذكور لايتميز عن المحمول وحاصل الدفع ظاهر مع أن المقصود من ذلك تمييز العلم عن سائر العلوم بتغاير الموضوع والبيان المذكور كاف فيه والتناول للمحمول لا يضره اه منه

---

من الذهني وغيره يساوي الموجود المعدوم في العموم قلنا لا يصح ذلك عند من ينفي الوجود الذهني ثم هذا التعميم انما يحتاج اليه عند من يجعل مباحث المعدوم والحال من مسائل علم الكلام كما هنا (قوله ويمكن أن يقال المراد بالعقائد الدينية المحمولات الخ) أقول المعلوم من حيثية التعلق بالمحمول كما يتناول الموضوع يتناول الحكم أيضا فليس هذا الا خروجا من ورطة و وقوعا في أخرى فالتحقيق أن قول المصنف وموضوعه الخ ليس تصويرا للموضوع كما ظنه «مد ظله» حتى يعترض بعدم الطرد ونحوه بل هو بيان التصديق بموضوعية الموضوع فانه الذي عد من مقدمات الشروع كما مر وقد سبق أنه يتحقق بعد كمال العلم والفحص عن مسائله فهو تحقيقا من اللواحق وان كان اجمالا من السوابق كما صرح به المصنف في شرح المقاصد وبعد الفحص المذكور لا يشتبه الموضوع بالمحمول أو الحكم فلا اشكال أصلا (قوله الفوز بسعادة الدارين) ذكروا أن الفائدة والغاية والمنفعة أمور لاتختلف الا بالحيثية والاعتبار وفي شرح المقاصد ماحاصله ان غاية الكلام أن يصير التصديق بالاحكام الشرعية متقنا محكما لاتزلزله شبه المبطلين ومنفعته في الدنيا انتظام أمر المعاش على وجه لايؤدي الى الفساد وفي الآخرة النجاة من العذاب المرتب على سوء الاعتقاد فانهم (قوله فاكتفى ببيان حده) لم يقل وموضوعه مع أنه مذكور أيضا لان مايستغنى به عن بيان الفائدة التي هي نفس العلم هو بيان حده لاموضوعه ثم كون

فيكون ماذكر غاية الغاية والعلم لايحد لوضوحه واختاره الامام الرازى لوجهين الاول أن علم كل أحد بأنه موجود ضرورى وهذا علم خاص والمطلق جزء منه فيكون هو أولى بأن يكون ضروريا والثانى أن غير العلم يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور وهذا حجة على من يقول انه معلوم لكن لا بالضرورة واجيب بان مبنى الوجهين

---

العلم غاية لنفسه بمعنى أنه مقصود فى ذاته وليس آلة لعلم آخر لايوجب ترك بيان نحو هذه الفوائد (قوله فيكون ماذكر غاية الغاية) الاتيان بفاء التفريع صريح فى أن المراد بما ذكره هو الامور التى غايتها الفوز لا الفوز نفسه فان كون تلك الامور غاية الغاية هو الذى يكون متوقفا على اعتبار كون علم الكلام غاية لنفسه ضرورة أن الفوز المذكور غاية الغاية وان لم يعتبر الكلام من العلوم التى هى غاية أنفسها فلو أريد بما ذكر الفوز نفسه لم يكن للتفريع وجه فافهم لكن الاولى حينئذ أن يقول فيكون ماذكر فائدة الغاية الا أن يقال أشار بذلك الى اتحادهما ذاتا كما مرت الاشارة اليه (قوله واختاره الامام لوجهين الخ) اعلم أن الوجهين المنسوبين الى الامام أوردهما المصنف فى شرح المقاصد لاثبات كون العلم واضحا ضروريا عنده حيث قال ذهب الامام الى أن تصور العلم بديهى لوجهين الاول أنه معلوم يمتنع اكتسابه اما المعلومية فبحكم الوجدان وأما امتناع اكتسابه فلانه انما يكون بغيره معلوما ضرورة امتناع اكتساب الشئ بنفسه أو بغيره مجهولا والغير انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور فتعين طريق الضرورة وهو المطلوب والثانى ان علم كل أحد بوجوده ضرورى أى حاصل بلا نظر وهذا علم خاص مسبوق بمطلق العلم لتركبه منه ومن الخصوصية والسابق على البديهى بديهى بل أولى بالبداهة فمطلق العلم بديهى وهو المطلوب اه فعلم أنه جعل المطلوب فى هذين الوجهين بداهة العلم لا أنه لايحد وان كانت بداهته مستلزمة لعدم تحديده وعلم أيضا أن كلا من هذين الوجهين على تقدير تمامه مستلزم للمطلوب المذكور وحجة على من يقول انه معلوم لا بالضرورة بل بالاكتساب وكذا على من يقول انه مجهول خفى كالغزالى رحمه الله وعلم أيضا أن كلا منهما كما يصلح وجها لبداهة العلم يصلح وجها لعدم تحديده وعلم أن وجه الدور قد أخذ

على عدم التفرقة بين تصور العلم وحصوله والضرورى حصول علم جزئى بوجوده وهو غير تصوره وغير العلم انما يعلم بحصول علم جزئى لابتصوره والعلم على تقدير اكتسابه يتوقف تصوره على تصور غيره وقيل لايحد لخفائه واليه ذهب الغزالى وربما نصر

---

( قوله وهو غير تصوره ) مسلم ذلك لكن تصوره لازم لحصوله كما فى سائر الوجدانيات وذلك كاف فيما هنا اهـ منه

---

فيه شيا ٓن معلومية العلم وامتناع اكتسابه وأما الشارح «مد ظله» لما ذكر وجه الدور ناقصا غير تام حيث لم يذكر فيه معلومية العلم كما ترى لم يصلح وجها الا على عدم التحديد فقط فهو لايستلزم ضرورة العلم ولاخفاءه ولا ينافيهما أيضا ولذا قال فى المذهب الآتى وربما نصر بالدليل الثانى نعم ينافى القول باكتسابه وهو معنى قوله وهذا حجة على من يقول إنه معلوم لابالضرورة ان قيل فلعل الشارح «مد ظله» أورد الوجهين الذين ذكرهما لاثبات عدم التحديد فقط من غير نظر الى وضوحه قلت هذا محتمل ولكن لايلائمه تخصيص أحد الوجهين بكونه حجة على من يقول إنه معلوم لابالضرورة فتأمل حق التأمل ( قوله وحصول علم جزئى بوجوده وهو غير تصوره ) ان قيل لامعنى لحصول العلم الا وصول النفس الى المعنى وحصوله فيها والعلم لما كان من المعانى النفسية يكون حصوله فى النفس تصورا وعلما به فاذا كان حصول العلم بوجوده بديهيا كان تصوره بديهيا وهو المطلوب وكذا اذا كان تصور الغير الذى يكتسب به العلم متوقفا على حصول العلم كان متوقفا على تصوره وهو الدور أجيب بأنه سيأتى أن حصول المعانى النفسية فى النفس قد يكون بأعيانها وهو المراد بالوجود المتأصل وذلك اتصاف بهالاتصور لها وقد يكون بصورها وهو المراد بالوجود الظلى وذلك تصور لها لااتصاف بها فحصول عين العلم بالشئ لايكون تصورا لذلك العلم كما أن حصول مفهومه فى النفس لايكون اتصافا به نعم يكون ذلك اتصافا بمفهوم العلم فثبت المغايرة بين حصول العلم وتصوره وهو المطلوب (قوله والعلم على تقدير اكتسابه يتوقف تصوره الخ ) وفى شرح المقاصد مايدفع الجواب وحاصله أن تصور الغير

بالدليل الثانى وطريق معرفته عنده القسمة والمثال أما القسمة فقولنا الاعتقاد إما جازم أو غير جازم والجازم إما مطابق للواقع أو غير مطابق والمطابق إما ثابت أو غير ثابت وأما المثال فكأن يقال العلم ادراك البصيرة المشابه لادراك الباصرة أو يقال هو كاعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين واعلم أن مراد هذا القائل أنه لا يحد بعبارة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر فى أكثر الاشياء بل فى أكثر المدركات الحسية فكيف لا فى الادراكات الخفية والا فالقسمة والمثال ان أفادا تمييزا صلحا معرفا والا لم يحصل بهما معرفة هذا واذ علمت بأن العلم لا يحد فاعلم أن التفسير له بمثل حصول صورة الشئ فى العقل أو الاعتقاد الجازم المطابق الثابت

(قوله وأما المثال) المثال يطلق على المشابه وعلى الجزئى فالاول للاول والثانى للثانى اه منه

وحصول العلم به يستلزم امكان العلم بأنه عالم بذلك الغير وعلى تقدير وقوع ذلك الممكن يلزم حصول العلم بالعلم الخاص قبل حصول العلم بمطلق العلم وهو محال فاكتساب العلم يكون محالا لاستلزامه تصور الغير المستلزم للمحال المذكور وأجاب عنه بأنه ان أريد أن العلم بالغير يستلزم امكان العلم بأنه عالم به قبل اكتساب حقيقة العلم فغير مسلم وان أريد فى الجملة فغير مفيد لجواز أن يكون وقوع الممكن بعد الاكتساب اه أقول وفيه نظر لا يخفى على الفطن فالتحقيق أن اللازم من ذلك حصول العلم بالعلم الخاص قبل حصول العلم بمفهوم مطلق العلم فانه الذى يتوقف على تقدير اكتسابه على حصول العلم بالغير وذلك غير محال كما هو ظاهر انما المحال حصول العلم بالعلم الخاص قبل العلم بحصول عين مطلق العلم وليس فتفطن فانه من المزالق (قوله وطريق معرفته عنده) فالعسير عنده تحديده بالحد الحقيقى كما سيصرح به «مد ظله» لا بيان ما يفيد تميزه فانه يحصل بالقسمة ولا ما يفيد تفهيم حقيقته فانه يحصل بالمثال على ما قاله المصنف من الغزالى لكن قال فظهر أنه لا يريد بالمثال جزئيا من جزئياته كاعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين كما فهمه البعض فقوله «مد ظله» أو يقال هو كاعتقادنا أن الواحد الخ لا يخلو عن شئ (قوله حصول صورة الشئ الخ) قالوا لفظ

أوصفة ينجلي بها) أي ينكشف انكشافا تاما بتلك الصفة (المذكور) أي ما من شأنه أن يذكر ويلتفت اليه أو ما يمكن أن يعبر عنه وانما فسرنا التجلي بالانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عند القائلين بهذا التعريف مقابل الظن (لمن قامت هي) أي تلك الصفة (به أو ادراك المركب أو الكلي) ويسمى ادراك البسيط أو الجزئي معرفة (تنبيه على اختلاف الاصطلاحات) وليس شيء منها احدا يفيد تصور حقيقة العلم وانما يفيد بيان ما اصطلح عليه فلا ينافي القول بأنه لا يحد (وحقيقة النظر حركة النفس) من المطلوب المشعور به بوجه

(قوله حركة النفس) اطلاق الحركة على الانتقالات الواقعة للنفس من معقول الى آخر دفعة انما هو على سبيل التشبيه لعدم وجود المسافة اللازمة في الحركة اه منه

العلم يقال في الاصطلاح على معان منها ادراك العقل فيفسر بالحصول المذكور وربما يعدل عنه الى وصول النفس الى المعنى نظرا الى أن العلم صفة العالم والحصول صفة المعلوم لكن سيأتي من الشارح « مد ظله » ان حصول الصورة في العقل أيضا صفة العالم ومنها ما يشمل التصور المطابق والتصديق اليقيني واهم فيه عبارتان احداهما ما ذكره المصنف بقوله أوصفة ينجلي بها الخ والاخرى صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض والمراد من عدم احتماله عدمه في متعلق التميز وليس المراد نقيض التميز أو الايجاب كما توهم البعض (قوله لا يشمل الظن الخ) وكذا لا يشمل الجهل واعتقاد المقلد على ما صرحوا به (قوله لمن قامت هي الخ) عدل من قولهم للعالم تفاديا من الدور (قوله وحقيقة النظر) لما قسموا العلم الى التصور والتصديق و كلا منهما الى الضروري والنظري كان الانسب بمباحث النظر أن تذكر بعد مباحث العلم كما هنا ولما كثرت تعريفاته بين حقيقته ليعلم أن الحقيقة واحدة وكثرة التفاسير انما هي لاقتصار البعض على بعض أجزائه والآخر على بعض لوازمه اكتفاء بما يفيد امتيازه واصطلاحا على ذلك كما ستأتي الاشارة اليه (قوله المشعور به الخ) وذلك لانا اذا حاولنا تحصيل مطلوب تصوري أو تصديقي يكون لا محالة مشعورا به من وجه

(فى المعقولات) المخزونة عندها الى أن تظفر بمباديه ومنها ( عودا) احترازعن الحدس لانتفاء حركة العود فيه (على بدء) للحركة الاولى (لتحصيل) المطلوب (المجهول) من حيث انه مجهول فكان الحاصل أنه مجموع الحركتين وأما الترتيب الذى ذكروه فى تعريفه فهو لازم من لوازمه (وكونه) أى النظر (مفيد العلم فى الجملة) خلافا لمن قال انه لا يفيده أصلا لأن كون النظر مفيدا ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف

---

غير الوجه الذى حاولنا تحصيله (قوله فى المعقولات المخزونة الخ) وهى المبادى ان قيل تارة تجعل تارة منتهى الحركة الاولى وتارة مبدأ الثانية وتارة مافيه الحركة فكيف التوفيق قلت هى من حيث الوصول اليها منتهى الاولى ومن حيث الرجوع منها مبدأ الثانية ومن حيث التصرف فيها للترتيب المخصوص مافيه الحركة وأقول هى من حيث ملاحظتها لاخذ المناسب وترك غير المناسب مافيه الاولى (قوله فكان الحاصل أنه الخ) أى حقيقة النظر مجموع الحركتين المذكورتين وهما من جنس الحركة فى الكيف لتوارد الصور والكيفيات على النفس على مافى شرح المقاصد ولا محالة يكون هناك توجه نحو المطلوب وازالة لما عنه من الغفلة والصور المضادة والمنافية وملاحظة المعقولات ليؤخذ البعض ويترك البعض وترتيب للمأخوذ وغاية يقصد حصولها وكثيرا مايقتصر فى التفسير على بعضها كما قال وأما الترتيب الذى الخ (قوله من حيث انه مجهول الخ) اشارة الى نكتة وضع الظاهر موضع المضمر فان هذا المجهول هو مبدأ الحركة المشعور به بوجه والنكتة هى ان تحصيل ذلك المبدا انما هو من حيثية وجهه المجهول لا وجهه المشعور به والا لزم تحصيل الحاصل ومن ههنا يظهر الجواب عن الشبهة المشهورة عن الامام فى امتناع اكتساب التصورات على ماهو مذكور فى المطولات (قال وكونه) مبتدأ وخبره قوله ضرورى والمعنى أن العلم بافادة النظر للعلم ضرورى لأن المعنى لا يقابل النظرى ولذا حملوا الخلاف فى أن العلم الحاصل عقب النظر ضرورى أو نظرى على اللفظى كما هو مسطور فى كتب الاصول (قوله مفيدا للعلم الخ) نقل عن الامام أنه قال لا نزاع فى افادة النظر الظن وانما النزاع فى اليقين الكامل لكن الشبهة المذكورة للمخالفين هنا تنفى كونه مفيدا للتصديق مطلقا كما ترى (قوله لان كون النظر مفيدا) أى لان الحكم بأن النظر مفيد للعلم

كقولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا يلزم اثبات افادة النظر بافادة النظر ( ولو فى الالهيات ) خلافا القائل بأنه لا يفيد العلم فيها لان الحقائق الالهية من ذاته وصفاته لا تتصور والتصديق بها فرع التصور ( و بدون المعلم ) عطف على فى الالهيات خلافا لمن قال لابد من المعلم ليرشدنا الى معرفته و يدفع الشبهات عنا ( ضرورى ) لا يحتاج الى بيان وماذكروه من الشبه مدفوع

---

( قوله كقولنا الواحد نصف الخ ) قال فى شرح المقاصد ماحاصله أنه لو كان ضروريا لما وقع فيه اختلاف العقلاء ولكان مثل قولنا الواحد نصف الاثنين فى الوضوح بلا تفاوت لان التفاوت دليل الاشتباه وهو ينافى الضرورة وكلا اللازمين منتف لوقوع الاختلاف وظهور التفاوت اه فظهر أن الشارح «مدظله» اقتصر على ذكر احدى هاتين الشبهتين فتنبه ( قوله يلزم اثبات افادة النظر الخ ) أى من جهة توقفه على الدليل وعلى استلزامه المدلول وهو معنى افادة النظر وهذا دور و يلزم التناقض أيضا من جهة كونه معلوما وليس بمعلوم أما الاول فلكونه وسيلة وأما الثانى فلكونه مطلوبا وقد يقال لا نسلم لزوم الدور لانه لو أريد أن العلم بافادة النظر يتوقف على العلم بافادة النظر ففير مسلم لان معنى اثبات القضية النظرية هو أن العلم بها يستفاد من النظر بأن تعلم المقدمات مرتبة فتعلم النتيجة من غير توقف على العلم بكون المقدمات مستلزمة للنتيجة فعلى هذا كون الحكم بان النظر مفيد نظريا موقوفا على النظر انما يتوقف على كون النظر مفيدا لا على العلم به كما أن تصور الماهية يستفاد من الخاصة اللازمة بمعنى أنها تتصور فتتصور وان لم يعلم الاختصاص واللزوم وان أريد أن العلم بها يتوقف عليها لا على العلم بها فليس ذلك دورا فان الموقوف حينئذ هو التصديق بافادة النظر والموقوف عليه هو صدق كون النظر مفيدا وقد يجاب بأن مبنى كلام المخالف على أن التصديق بالنتيجة أى العلم بحقيقتها انما يلزم من التصديق بالمقدمات وبكونها مستلزمة للمطلوب فلو اعتبر اللزوم المعتبر فى القياس بين التصديق من غير اعتبار العلم بالاستلزام كما بين تصور الماهية وتصور خاصتها اللازمة سقط ذلك الكلام كذا فى شرح المقاصد لكن فيه نظر لا يخفى على أهله فتدبر

فان الضرورى قد يقع فيه خلاف إما العناد أو القصور  وانا لا نسلم أن الحقائق الالهيه

(قوله فان الضرورى قد يقع الخ) وقد يختار أن الحكم بكون النظر مفيدا نظرى يثبت بنظر مخصوص من غير لزوم لدور أو تناقض بأن يقال المرتب بقولنا العالم متغير وكل متغير حادث نظر كما هو معلوم ثم انه يفيد العلم بأن العالم حادث ضرورة فينتج أن النظر ما يفيد العلم على ما ادعاه الامام كما قيل والى هذه المهملة أشار المصنف رحمه الله بقوله فى الجملة لانها تكفى فى الرد على المخالف القائل بالسالبة الكلية وليس فيه شئ مما ذكر فان نفس الشئ بحسب الذات قد يغاير بحسب الاعتبار فيخالفه فى الاحكام كهذا المرتب الذى أثبتنا به كون النظر مفيدا للعلم فانه من حيث ذاته وسيلة ومتقدم ومعلوم ومن حيث كونه من أفراد النظر مطلوب ومتأخر ومجهول فالموقوف هو القضية المهملة التى عنوان موضوعها مفهوم النظر والموقوف عليه هى القضية الشخصية التى موضوعها ذات النظر المخصوص أعنى قولنا العالم متغير الخ فليس الشئ الواحد بالذات والاعتبار مقدما على نفسه ومعلوما حين هو ليس بمعلوم فلا دور ولا تناقض ان قيل قد سبق أن مبنى كلام المخالف على أن التصديق بالنتيجة موقوف على التصديق بالمقدمات وبكونها مستلزمة لها فالتصديق بافادة النظر لو كان متوقفا على النظر المخصوص كان متوقفا على التصديق باستلزامه وافادته فيعود المحذور قلنا انما يعود لو كان متوقفا على التصديق بافادته من حيث كونه من أفراد النظر وليس فليس فافهم والقاعدة فى هذا هو أن الحكم على الشئ بالشئ قد يختلف لوازمه من الاستغناء عن الدليل والافتقار اليه مثلا باختلاف التعبير عن المحكوم عليه فربما يقع التعبير عن العالم مثلا بما يجعل حكم الحدوث له غير مفيد كقولنا كل موجود بعد العدم حادث أو مفيدا بديهيا كقولنا كل ما يقارن تعلق القدرة الحادث حادث أو كسبيا كقولنا كل متغير حادث وبهذا ينحل ما أورد على الشكل الاول من أن العلم بالنتيجة لما توقف على العلم بالكبرى التى من جملة أفراد موضوعها موضوع النتيجة لزم توقف النتيجة على نفسها وكونها معلومة قبل أن تعلم وهو تناقض وذلك لأن معلومية الحكم بالحدوث على العالم انما هو من جهة كون المحكوم عليه من أفراد المتغير مثلا ومجهوليته من جهة كونه من أفراد الاصغر أعنى العالم فلا تناقض أصلا (قوله لا نسلم أن الحقائق الالهية الخ) وسيأتى الكلام على ذلك ان شاء

لاتتصور بكنهها ولوسلم فيكفي للتصديق التصور بعارض وان ارشاد المعلم لا يفيد الا بعد العلم بصدقه وصدقه اما أن يعلم بالنظر فيكون النظر كافيا في المعرفة أو بقول ذلك المعلم فيدور لان اخباره عن كونه صادقا لا يفيد الا بعد العلم بأنه صادق أو بقول معلم آخر فيتسلسل (والمنكر) للعلم (معاند) لا يسمع دعواه (ك) ما أن (السوفسطائي المنكر للحسيات أو الاوليات أو كليهما) معاند غير مسموع كلامه السوف باليونانية العلم واسطا بمعنى الغلط اسم طائفة من الحكماء منهم من

---

الله تعالى (قوله لا يفيد الا بعد العلم بصدقه الخ) قد يمنع ذلك بأنا لا نجعل المعلم مستقلا بافادة المعرفة ليلزمنا العلم بكونه صادقا البتة بل نجعل المفيد للمعرفة هو النظر لكن مقرونا بارشاد من المعلم الى تحرير الادلة ودفع الشبه لكون عقولنا قاصرة عن الاستقلال بذلك وأيضا لو تم ذلك فانما يتم ردا على من يدعي الاحتياج الى المعلم في حصول المعرفة وأما من يدعي الاحتياج اليه في حصول النجاة بمعنى أن معرفة الله بالنظر انما تفيد النجاة اذا كانت مأخوذة من معلم امتثالا لامره كيف وكثير من المعترفين بالصانع ووحدانيته كانوا كافرين لعدم أخذهم ذلك من النبي صلى الله عليه وسلم وعدم امتثالهم لامره وكان مبنى قول المبتدعة أولا هو هذا وان انجرت مقالات أواخرهم لجهلهم وغباوتهم وركونهم في الاوهام والخيال الى المزخرفات المفضية الى الغي والضلال فطريق الرد عليهم هو ان حاصل ما يدعيه هو الاحتياج الى معلم علم صدقه وذلك هو النبي صلى الله عليه وسلم ويكفي به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم يجدد ذلك وتتوقف النجاة على الاعتراف بامامته كما يقول جهلة المبتدعين خذلهم الله وقطع دابرهم فانهم بجهالتهم ضلال الدين وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين (قوله اسم طائفة من الحكماء الخ) نقل عن بعض الفضلاء ما حاصله أن قوما من الناس يظنون أن السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب وينقسمون الى ثلاث طوائف اللاأدرية القائلون بانا شاكون وشاكون في انا شاكون وهكذا والعنادية القائلون بأنه ما من قضية الا ولها معارضة مثلها في القبول والعندية القائلون بأن مذهب كل قوم حق بالقياس اليه باطل بالقياس الى خصمه وليس في نفس الامر شيء حق

قدح فى الحسيات بأن حكم الحس قد يغلط كثيرا اذ قد يرى الساكن متحركا وبالعكس كما ترى السفينة ساكنة وهى متحركة والشط متحركا وهو ساكن الى غير ذلك فحكمه فى أى جزئى كان فى معرض الغلط لا يكون مقبولا والجواب أن البديهة تنفى احتمال الغلط فى بعض المحسوسات والغلط فى بعض الصور لا ينافى الجزم المطابق فى كثير منها كما فى الحكم بأن الشمس مضيئة والنار محرقة الى غير ذلك ومنهم من قدح فى الاوليات بأن أجلى البديهيات قولنا النفى والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان بمعنى أن الشئ إما ان يكون أو لا يكون وهذا غير موثوق به لان العلم بان هذه القضية حقة يتوقف على تصور الوجود والعدم أعنى الكون واللا كون

---

(قوله والجواب أن البديهة) أى بديهة العقل لا الحس حتى يرد أنه اثبات لحكم الحس بنفسه (قوله الى غير ذلك) أى من القطعيات العادية اه منه

---

والمحققون على أنه ليس فى العالم قوم ينتحل هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائى فى موضع غلطه اه فعلى هذا يكون المنكر لما مر سوفسطائيا أيضا فالمصحح للتشبيه فى قوله كالسوفسطائى الخ هو تقييده بقوله المنكر للحسيات الخ لكنه بالنسبة الى منكر الاوليات بالمراد بها البديهيات من قبيل تشبيه المنكر للبعض بالمنكر للكل ومن ههنا ظهر وجه ما اختاره الشارح «مدظله» من جعل الكاف للتشبيه دون التمثيل فتدبر (قوله قدح فى الحسيات الخ) أى فقط وحصر المبادى الاولى فى البديهيات ولعله لم يقل بكون البديهيات متفرعة من الحسيات فتدبر (قوله بأن حكم الحس الخ) يعنى ان الحس لا حكم له فى الكليات وهو ظاهر ولا وثوق عليه فى الجزئيات لتحقق غلطه فيها كثيرا (قوله من قدح فى الاوليات الخ) أى دون الحسيات وان قالوا ان البديهيات فرع الحسيات لان الانسان انما يتنبه لها بعد الاحساس بالجزئيات والتنبيه لما بينها من المشاركات والمباينات وذلك لانه لا يلزم من القدح فى الفرع القدح فى الاصل انما

وعلى تحقيق معنى كون الشئ موضوعا وكونه محمولا وذلك إن بين بانظار تتوقف لامحالة على حقية هذه القضية لكونها أجلى البديهيات لتوقف الكل عليها مثلا يلاحظ فى قولنا الكل أعظم من الجزء أنه لو لم يكن كذلك لكان الجزء الآخر كائنا وليس بكائن فيلزم الدور وان بقى شئ منها فى حيز الابهام لم يحصل الجزم بالقضية والجواب أن بديهة العقل جازمة بها من غير نظر واستدلال ومنهم من قدح فيهما جميعا وهو معلوم

---

يلزم ذلك لو كان الفرع لازما له نظرا الى ذاته (قوله وعلى تحقيق معنى كون الشئ موضوعا الخ ) عليه منع ظاهر (قوله تتوقف لامحالة الخ) الاولى جعله جواب ان الشرطية لاصفة للانظار لئلا يوهم أن لنا أنظارا لاتنتهى اليها وان كان مندفعا بقوله لتوقف الكل عليها فحينئذ كان الاولى تعريف الانظار باللام ويمكن أن يقال ان الانظار المنتهية الى هذه القضية هى الانظار التصديقية فان التصورية انما تنتهى الى التصور البديهى فحينئذ لابأس بجعله صفة لها احترازا عن الانظار التصورية وحينئذ يكون جواب الشرط هو قوله فيلزم الدور ( قوله جازمة بها ) أى بتلك القضية أى النسبة الحكمية التى فيها (قوله من غير نظر واستدلال الخ) أى على التصديق بها فان قيل كون التصديق بديهيا لا يوجب كون مباديه المذكورة بديهية بناء على أن التصديق البديهى ما يكون بعد تصور أطرافه وسلامة الآلات مستغنيا عن الاكتساب قلت التصورية هنا بديهية أيضا ولو سلم كونها نظرية فانما تتوقف على التصورات البديهية لاعلى هذه القضية فلا دور ويمكن أن يحمل قوله من غير نظر على الاشارة الى بداهة الاطراف وقوله واستدلال الى بديهية الحكم فحينئذ يسقط السؤال المذكور فتدبر ثم لا يخفى أن هذا الجواب لا يكفى فى دفع الشبهة بالنسبة الى من لا يعترف بالبديهيات كما فى شرح المقاصد لكن أقول انه وان لم يعترف بها صراحة لكنه لزم عليه الاعتراف ضمنا من جهة التمسك بالشبهة فلا بعد فى أن يكفى من تلك الجهة بالنسبة اليه أيضا فافهم

عماسبق رداواستدلالا ( وهل هو ) أى كون لنظر مفيدا العلم ( بطريق العادة ) بناء على أن جميع الممكنات مستندة اليه تعالى عندنا ابتداء وانه تعالى قادر مختار فلا يجب عنه صدور شئ ( أو ) بطريق ( التوليد ) بناء على أنه ليس الكل مستندا

---

(قال المصنف رحمه الله بطريق العادة) هذا مذهب الاشعرى حيث قال حصول العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح باجراء العادة بناء على أصله من أن الممكنات بأسرها مستندة الى الله تعالى ابتداء وليس لشئ منها مدخل فى وجود شئ آخر الا أن الله تعالى قد يوجد بعضها عقيب بعض آخر بلا وجوب عنه لانه فاعل مختار فان تكرر منه ايجاده عقيبه يسمى ذلك عادة وان لم يتكرر يسمى خارقا للعادة ولا شك أن العلم الحاصل عقيب النظر أمر ممكن متكرر فيكون مستندا للعادة اه فرج الله زكى

(قال رحمه الله أو التوليد) هذا ماذهب اليه المعتزلة وهو مبنى على أصلهم من ان أفعالنا الاختيارية صادرة عنا إما مباشرة ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل آخر منا واما بتوليد ان كان بتوسط فعل آخر فزعموا أن العلم الحادث عقيب النظر فعل صادر عنا بتوسط النظر فيكون صدوره بالتوليد اه فرج الله زكى

---

( قوله بطريق العادة ) أى تكرر ذلك دائما مع جواز أن يتخلف خرقا للعادة (قوله فلا يجب عنه الخ) لما يأتى أن أثر المختار لا يكون واجبا ثم ان القائلين بهذا منهم من جعله بمحض قدرة الله من غير أن يتعلق به قدرة العبد ومنهم من جعله كسبيا مقدورا له أيضا (قوله أو التوليد الخ) والعلم الحاصل من النظر عندهم من أفعال العبد ومقدوراته وكذا النظر لكن صدور الفعل الاول يستعقب الثانى ونقل أن بعض أصحابنا احتج بعد ابطاله مطلقا على بطلانه هنا بأن النظر لو كان مولدا للعلم لكان تذكره مولدا له كابتدائه لعدم الفرق ورد بأنه لا يفيد اليقين لانه عائد الى القياس الشرعى مع ظهور الفرق

إليه تعالى ابتداء ومعنى التوليد هو أن يصدر من الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر منه كحركة اليد للمفتاح فان حركة المفتاح صادرة بسبب حركة اليد ويقابله المباشرة وهي ان يصدر منه فعل بلا واسطة واعترض بأن العلم ليس من مقولة الفعل وأجيب بأن الفعل الآخر هنا افادة العلم وهي فعل (أو) بطريق (الوجوب) بناء على أن فيضان الحوادث من المبدإ الفياض عند الاستعداد التام للقابل واجب

---

(قال قدس سره أو الوجوب) هذا ما قاله الحكماء وهو مبنى على أصلهم من أن المبدأ الفياض لوجود الحوادث موجب بالذات وان فيضانها منه موقوف على الاستعداد التام ومعلوم أن العلم الحاصل عقيب النظر أمر حادث فيندرج فى تلك القاعدة وترك مذهبا رابعا وهو المختار عند الامام الرازى والغزالى وامام الحرمين وحاصله أن حصول العلم عن النظر الصحيح لازم له لزوما عقليا غير متولد منه اه فرج الله زكى

---

(قوله واعترض بأن العلم الخ) قال فى شرح المقاصد ما حاصله أن النظر على أكثر تفاسيره أيضا ليس من مقولة الفعل لكن أرادوا بالفعل هنا الاثر الحاصل بالفاعل لانفس التأثير كيف وقد اتفقوا على أن حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد مع أن الحركة ليست فعلا حقيقة اه (قوله الفعل الآخر هنا افادة العلم الخ) أقول الفعل الآخر فى التوليد لابد وأن يكون مع الفعل الاول من فاعل واحد كما هو ظاهر وافادة العلم وان سلم كونه فعلا فهو فعل النظر لافعل فاعله وهو العبد فليتأمل (قوله من المبدإ الفياض الخ) أرادوا به العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات المفيض على نفوسنا حسب الاستعداد وزعموا أن اللوح والكتاب المبين على لسان الشرع عبارتان عنه كما فى شرح المقاصد أقول وحينئذ يكون القول بهذا الوجوب مبنيا على سلب الاختيار من هذا المبدإ لامن الله فقوله «مد ظله» وهذا مبنى على سلب الاختيار منه تعالى لا يخلو عن شئ الا أن يقال ما ذكره ينتهى بالاخرة الى الابتناء على سلب الاختيار عنه تعالى أيضا كما هو معتقدهم فى الواقع

وهذا مبنى على سلب الاختيار عنه تعالى علوا كبيرا (فيه خلاف) بين الاشاعره والمعتزلة والفلاسفة على الترتيب المذكور ( والنظر فى معرفة الله تعالى ) أى لاجل حصول اليقين

---

(قوله لاجل حصول اليقين) اشارة الى أن فى للتعليل والمعرفة بمعنى التصديق اليقينى لان المعرفة المتعلقة بالجزئى قد تحصل باحساسه المستلزم للتصديق اليقينى بوجوده اه منه

---

(قوله فيه خلاف بين الاشاعرة الخ) ذكر أن ههنا مذهبا آخر اختاره الامام الرازى وذكر حجة الاسلام أنه المذهب عند أكثر أصحابنا وهو أن النظر يستلزم العلم بالنتيجة بطريق الوجوب من غير أن يكون النظر علة كمذهب الحكيم أو مولدا كمذهب المعتزلة لكن صرح بالوجوب لئلا يحمل الاستلزام على الاستعقاب العادى فيرجع الى المذهب الاول بل المراد الاستعقاب العقلى بمعنى أن من علم النظر يمتنع أن لا يعلم النتيجة كما فى جميع اللوازم مع الملزومات والمراد الوجوب بالاختيار فانه حينئذ يجوز أن لا يقع بأن لا تتعلق به قدرة الله واختياره فيكون المذهب الاول بعينه ولا ينافى هذا الوجوب كون العلم أثر القادر المختار وجائز الفعل والترك لكن بمعنى أن لا يخلقه ولا ملزومه لا بأن يخلق الملزوم ولا يخلقه كالمذهب الاول لان جواز الترك أعم من أن يكون بوسط أو لا بوسط فلا يمتنع أن يكون مشروطا بارتفاع مانع هو أيضا مقدور كالمتولدات عند المعتزلة القائلة بكونها بقدرة العبد وانما المنافى لجواز الترك الوجوب بمعنى امتناع الانفكاك عن المؤثر مطلقا فلزوم العلم للنظر عقلى على هذا المذهب وان لم ينافى جواز الترك كاللزوم بين سائر الممكنات وعادى على المذهب الاول بالمعنى الذى مر آنفا

بوجوده ( واجب

---

(قوله واجب الخ ) أى شرعا ان كان وجوب الواجب المطلق شرعيا وعقلا ان كان عقليا
كما فى شرح المقاصد * ثم اعلم أن فى هذه المقدمة المشهورة اختلافا وفى بيانها
اضطرابا أما الاختلاف فلأن أكثرهم على أن المقدور الذى يتوقف عليه الواجب المطلق
واجب بوجوبه مطلقا أى سواء كان سببا له أو شرطا وعللوه تارة بأنه لو لم يجب لجاز
ترك الواجب المتوقف عليه فلم يكن الواجب واجبا وتارة بأنه لو لم يجب مقدمة
الواجب المطلق لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل لكونه واجبا مطلقا
ولا خفاء فى أن الاصل مع عدم المقدمة مستحيل فيكون التكليف به حينئذ محالا
وبعضهم على أنه لا يجب بوجوب ذلك الواجب مطلقا وعللوه بأن الدال على وجوب
الشئ مطلقا ساكت عن وجوب مقدمته وبعضهم على أنه يجب بوجوبه ان كان سببا
له لا شرطا وعللوه بأن السبب أشد ارتباطا بالمسبب من الشرط بالمشروط فيجب
بوجوبه دونه وبعضهم كامام الحرمين على أنه يجب بوجوبه ان كان شرطا شرعيا قال
لانه لولا اعتبار الشرع له لوجد مشروطه بدونه لا عقليا أو عاديا اذ لا وجود
لمشروطه عقلا أو عادة بدونه فلا يقصده الشارع بالطلب وأما السبب عنده فكالشرط
على الاصح فان كان شرعيا فيجب بوجوب المسبب والا فلا وقيل غير ذلك وأما
الاضطراب فلأنهم ان أرادوا من تلك المقدمة المشهورة أن ايجاب الواجب المطلق
ناطق بوجوب مقدمته المقدورة كما يفصح عنه تعليل القائل بعدم الوجوب بقوله
الدال على وجوب الشئ ساكت عن وجوب مقدمته وكذا ما قاله فى شرح المقاصد
مما حاصله أنا لا نسلم ان مقدمة الواجب المطلق يلزم أن تكون واجبة لجواز ايجاب
الشئ مع الذهول من مقدمته اه يكون القولان واردين على طرفى النقيض
كما هو العادة فى أمثال هذا الاختلاف لكن التعليلين المذكورين لقول الاكثر
بل أكثر التعليلات المذكورة لا تنطبق على هذا المراد ولا تفيده بل انما تنطبق
على ارادة استلزام ايجاب الشئ الوجوب مقدمته كما هو واضح وان أرادوا منها أن
ايجاب ذلك الشئ يستلزم ويقتضى وجوب مقدمته كما هو الظاهر من أكثر

بالنص ) أى الكتاب والسنة ( والاجماع ) واتفاق الامة على وجوبه ( ولكونه ) أى النظر أمرا مقدورا ( مقدمة للمعرفة الواجبة عندنا بذلك )

---

التعليلات فلا يكون قول القائل بعدم الوجوب واقعا على طرف النقيض مع أنهم اعتبروهما نقيضين كما لا يخفى على المتتبع وأيضا التعليل المذكور لما ذهب اليه امام الحرمين يدل على أن المراد من تلك المقدمة هو أن ايجاب الشئ يحتاج الى أن يتعرض الشارع لوجوب مقدمته ان كانت بحيث يوجد ذلك الشئ بدونها أو لا تعرض له وهذا مع أن فيه ما لا يخفى يغاير ما سبق من المرادين وأيضا بعض ما سبق يدل على أن الكلام فى مطلق الواجب المطلق كما سبق وبعضه على أنه فى الشرعى فقط وبالجملة فالذى يظهر هو أن ايجاب الشئ ليس ناطقا بوجوب مقدمته وما يتوهم من أنه لولم يكن ناطقا به يلزم التكليف بالمحال ضرورة استحالة الشئ بدون ما يتوقف عليه مدفوع بأن المستحيل هو التكليف بوجوب الشئ بدون وجود المقدمة وليس بلازم انما اللازم هو التكليف بوجوبه بدون التصريح بوجوبها وليس بمستحيل لان السكوت عن وجوب مقدمة الشئ عند ايجابه لا ينافى وجوبها كما هو واضح نعم ايجابه يستلزم وجوب المقدمة المقدورة مطلقا ضرورة أن المقدمة هنا بمعنى ما يتوقف عليه وجود الشئ عقلا أو غيره فتفطن فان تحرير المقام على هذا الوجه الوجيه مما تفردنا به (قوله أمرا مقدورا الخ ) بناء على أن المقدور أعم من أن يكون فعلا تتعلق به القدرة أو غير فعل لكن تتعلق القدرة بمباديه وأسبابه كما هنا على بعض تفاسيره واليه اشار بالتعبير بالامر دون الفعل (قوله للمعرفة الواجبة الخ) استشكل بأن وجوب المعرفة فرع امكان ايجابها وهو ممنوع لأنه ان كان للعارف كان تكليفا بتحصيل الحاصل وهو محال أو لغيره كان تكليفا للغافل وهو أبطل وأجيب بأن امكانه ضرورى والغافل من لم يبلغه الخطاب أو بلغه ولم يفهمه لامن بلغه وفهمه لكن لم يكن عارفا بما كلف بمعرفته وهو متعلق الخطاب

أي بالنص والاجماع والمقدور الذى كان مقدمة وموقوفا عليه للواجب المطلق

---

(قوله للواجب المطلق) المراد بالواجب المطلق أن لايكون وجوبه مقيدا بما يتوقف عليه كتوقف الزكاة على حصول النصاب اهـ منه

---

(قوله أى بالنص والاجماع الخ) قد يمنع قيام الدليل على وجوب المعرفة بالنظر أما النص فلأن مثل قوله تعالى فاعلم أنه لااله الا الله الآية ليس بقطعى الدلالة اذ الامر قد يكون لغير الوجوب وأما الاجماع فلانه ليس بقطعى السند اذ لم ينقل تواترا بل يدعى الخصم الاكتفاء بالتقليد فان الصحابة رضى الله عنهم يكتفون من العوام بذلك ولا يكلفونهم التحقيق والاستدلال وأجيب بأن الظن كاف فى الوجوب الشرعى وأن اكتفاء الصحابة رضى الله عنهم من العوام انما هو اكتفاء بالمعرفة الحاصلة من الادلة الاجمالية فالحق أن المعرفة بدليل اجمالى بحيث يرفع الناظر من حضيض التقليد فرض عين وتفصيلى بحيث يتمكن معه من ازالة الشبه فرض كفاية وسيأتى أواخر الكتاب ماله تعلق بذلك (قوله للواجب المطلق الخ) ليس معنى الواجب المطلق مايكون وجوبه على جميع التقادير والاحوال والا لم يكن شئ من الواجبات واجبا مطلقا فانه مامن واجب الا وهو مقيد ببعض التقادير وأقله تقدير عدم الاتيان به لانه على تقدير الاتيان به ليس بواجب ضرورة امتناع التكليف بتحصيل الحاصل بل معناه على ماأشار اليه «مد ظله» فى حاشية مكتوبة له هنا هو مايكون وجوبه على تقدير وجود المقدمة وعدمها كوجوب المعرفة فانها واجبة على تقدير النظر وعدمه فيكون وجوبها مطلقا لامقيدا بوجوده بمعنى انه لونظر وجبت المعرفة والا فلا واحترز بالمطلق عن المقيد كوجوب الزكاة فانه مقيد بوجود مقدمتها التى هى النصاب بمعنى أنه لو وجد النصاب وجبت الزكاة وان لم يوجد لم تجب فان مقدمته ليست واجبة بل هى قيد لوجوبه بخلاف المطلق فان مقدمته واجبة على تفصيل يأتى

واجب ( وعند المعتزلة ) النظر في معرفة الله تعالى واجب لكونه مقدمة للمعرفة الواجبة ( لكونها دافعة لضرر ) مظنون هو ( خوف العقاب ) فالوجوب عندنا شرعي وعندهم عقلي ( قالوا ولم يجب ) النظر ( الا شرعا لما صح ) للنبي صلى الله عليه وسلم وعلى آله ( الزام ) المكلف ( النظر في المعجزة ) وفي جميع ما يتوقف نبوته على نبوته من ثبوت الصانع وصفاته فان النبي صلى الله عليه وسلم وعلى آله اذا قال للمكلف انظر الى معجزتي حتى يظهر لك صدق دعواي فله أن يقول لا أنظر ما لم يجب على لان ترك غير الواجب جائز ولا يجب على ما لم يثبت الشرع عندي ( لعدم الوجوب ) أي وجوب النظر ( قبل ثبوت الشرع )

---

(قوله خوف العقاب ) يعني أن الخوف من العقاب على ترك معرفة الله ضرر وانه يظن حصوله لكل عاقل وبوجود المعرفة ينتفي ذلك الخوف فكانت واجبة اه منه

---

( قوله وفي جميع ما يتوقف نبوته على نبوته الخ ) أي جميع ما يتوقف ثبوت الشرع على ثبوته والحاصل أن الشرع موقوف على ثبوت الصانع وارساله للرسول والتصديق له بالمعجزات الباهرة التي تتوقف على صفاته تعالى وثبوت كل ذلك نظري موقوف على النظر فلو قال النبي صلى الله عليه وسلم انظر في هذه الامور التي من جملتها المعجزات ليثبت عندك الاحكام الشرعية التي منها وجوب النظر في معرفته تعالى فله أن يقول لا أنظر الخ ان قيل هذه المقدمة غير صحيحة لان النظر لا يتوقف على وجوبه اذ النظر ممكن الحصول وان لم يجب قلنا نعم لكن الكلام في الزام النبي صلى الله عليه وسلم النظر والزامه انما يصح اذا كان واجبا ضرورة أنه لا الزام على غير الواجب وهذا هو المعنى بافحام الانبياء المفضي الى كون البعثة بلا فائدة

ولا يثبت الشرع عندى مالم انظر لان ثبوته نظرى ( ورد ) أولا بانه لو تم دليلكم لدل على نفى ماهو الحق عندكم لان النظر وان كان واجبا عقلا لكن وجوبه ليس ضروريا بل كان نظريا فللمكلف أن يقول لا أنظر مالم يجب ولا يجب مالم أنظر لان وجوبه نظرى يتوقف على ترتيب المقدمات وتحقيق أن النظر يفيد مطلقا وفى الالهيات فان قيل هو من النظريات الجلية يتنبه له العاقل بأدنى التفات واصغاء الى مايذكره الشارع قلنا لو سلم فله أن لا يلتفت ولا يصغى وثانيا ( بأن المتوقف على) ثبوت ( الشرع ) عند المكلف ( هو العلم بالوجوب ) أى وجوب النظر (لا نفس الوجوب) لان وجوبه ثابت فى نفس الامر بالشرع نظر المكلف أولا ثبت الشرع عنده أولا ( ثم انها ) أى المعرفة ( أول الواجبات المقصودة لتوقف البواقى )من الواجبات المقصودة (عليها) والموقوف عليه أول بالنسبة الى المتوقف ( والنظر فيها ) أى فى المعرفة ( وسيلة اليها فيجب ) النظر ( لذلك ) أى لكونه وسيلة الى الواجب فليس النظر من الواجبات المقصودة فالنزاع فى أن أول الواجبات هو النظر أو المعرفة لفظى فان من قال هو المعرفة أراد أول الواجبات المقصودة كما عرفت ومن قال هو النظر أراد أول

---

(قوله بأن المتوقف على ثبوت الخ) وفى نسخة بان المتوقف على النظر فلا يحتاج الى تقدير الثبوت عند المكلف اه منه

---

(قوله ولا يثبت الشرع عندى مالم أنظر الخ) فأنتج الكلام أنه لا يجب النظر على مالم أنظر فله حينئذ أن يقول لا أنظر مالم يجب فثبت عدم صحة الزام المكلف النظر فى المعجزة وغيرها بقوله انظر الخ ( قوله وثانيا الخ ) حاصله الجواب بأن صحة الزام النظر انما تتوقف على وجوب النظر فى نفس الامر لا على العلم بوجوب النظر وكذا وجوب النظر فى نفس الامر انما يتوقف على ثبوت الشرع فى نفس الامر لا على ثبوته عند المكلف أى على العلم بذلك فان المتوقف على العلم بثبوت الشرع أى ثبوته عند المكلف هو العلم

الواجبات مطلقا والا فلا نزاع فى أن أول الواجبات النظر لتوقف المعرفة عليه بل القصد الى النظر لتوقف النظر عليه (والدليل) هو (ما يمكن أن يتوصل بالنظر فيه الى حكم) جازم أو غير جازم (وقد يخص بـ) الحكم (الجازم فيقابله الامارة) لانها ما كان الحكم فيها ظنيا (ثم ان توقف) بجميع مقدماته أو بعضها (على نقل) وسماع من المخبر الصادق (فنقلى والا) يتوقف بشئ منها عليه (فعقلى وقد يستفاد منه) أو من النقل (بمعونة القرائن القطع) والجزم بالحكم كما فى أدلة وجوب الصلاة مثلا فان الصحابة علموا معانيها المرادة بالقرائن المشاهدة ونحن علمناها بواسطة نقل القرائن الينا تواترا وقيل لا يفيد الدليل النقلى القطع مطلقا لانتفاء العلم بالمراد منه قلنا يعلم بما ذكرنا وقيل يفيد مطلقا وعزى الى الحشوية (ولا يثبت ما) أى حكم مطلوب (استوى طرفاه) الثبوت والانتفاء (عند العقل) بحيث لا يجد من نفسه سبيلا الى أحدهما (الا بالنقل وما يتوقف النقل عليه لا يثبت الا بالعقل) لئلا يلزم الدور ومن ههنا تمت المقدمات التى يتوقف عليها اثبات

---

(قوله بل القصد الخ) وربما يظهر للنفس ما يصير سببا باعثا على القصد أى العزم المصمم وربما يكون ذلك بالكسب فيجوز أن يكون واجبا على المكلف اه منه

---

بالوجوب لا الوجوب فى نفس الامر فالمقدمة السابقة فى الاستدلال أعنى قوله ولا يجب على مالم يثبت الشرع عندى ممنوعة بما مر أن الموقوف على ثبوت الشرع عنده هو علمه بالوجوب لا نفس الوجوب وبهذا علم ما فى باقى المقدمات السابقة من المنع وبمثل ما أجبنا عن ايرادهم يمكنهم الجواب عما عارضناهم به فلينظر (قوله بل القصد الى النظر الخ) ان قيل القصد الى النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل بالمطلوب فينبغى أن يكون هو اول الواجبات أجيب بأنه ليس بمقدور بل هو قبل تعلق القدرة والارادة فكيف يعد من الواجبات التى هى من الاختياريات (قوله لئلا يلزم الدور الخ) حاصله أن ما يتوقف عليه ثبوت النقل من العلم بصدق الناقل المبتنى على ثبوت الصانع وبعثة النبى صلى الله عليه وسلم ودلالة المعجزة ونحو ذلك ينحصر طريق اثباته فى العقل دون

العقائد واثبات مباحث أخرى تتوقف عليها العقائد فهذا أوان الشروع فى المقاصد فنقول

## *( الباب الثانى فى الامور العامة )*

الشاملة للموجودات بأسرها من الواجب والجوهر والعرض كالوجود والوحدة فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما باعتبار أو لأكثر الموجودات كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية وانما قدم الامور العامة على البواقى لانها كالمبادى لها وقدم البحث عن الوجود لشرفه فقال (تصور الوجود

---

(قال رحمه الله الباب الثانى فى الامور العامة) لما أورد كلا مما يختص بواحد من الواجب والجوهر والعرض فى بابه احتاج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة إما بين الثلاثة كالوجود والعلية أو بين الاثنين كالماهية والمعلولية فالبحث عن العدم لكونه فى مقابلة الوجود وعن الامتناع لكونه من أحوال العدم وعن الوجوب والقدم لكونهما من أحوال الوجود كتبه فرج الله زكى

---

النقل والا لتوقف الشئ على نفسه لكن ينبغى أن يعلم أن ذلك انما هو فيما يقصد منه حصول القطع وأما مايقصد به مجرد افادة الظن فيكفى فيه خبر واحد أو جماعة يظن المستدل صدقه بل لو جعل العلم الحاصل بالتواتر نظريا واستدلاليا كما هو عند بعض لم يتوقف النقل القطعى فيه أيضا على نحو اثبات الصانع و بعثة الانبياء المتوقف على العقل فتدبر (قوله من الواجب والجوهر والعرض الخ) أشار به الى أن مرادهم بالموجودات هنا أقسام الموجود لا افراده التى لا سبيل للعقل الى

ضروری ) فان قولنا الشیء إما موجود أو معدوم تصدیق بدیهی وانه یتوقف علی تصور الموجود والمعدوم فیکون بدیهیا فان قلت ان زعمت أنه بدیهی بجمیع أجزائه فصادرة لان الوجود من جملة أجزائه وان زعمت أن الحکم فی هذا التصدیق بعد تصور الطرفین بدیهی لم ینفع لجواز أن یکون تصور طرفیه أو أحدهما الذی هو الوجود

---

حصرها بل تعیین الاکثر منها فان قیل قد یبحث فی الباب عما لا یشمل الموجود أصلا کالامتناع وعما یخص الواجب کالقدم والوجوب أجیب بأن البحث عن الاول بالعرض لکونه فی مقابلة الامکان وعن الاخیرین لکونهما من أقسام مطلقهما أعنی ضرورة الوجود سواء بالذات أو بالغیر وعدم المسبوقیة بالعدم أعم من أن لا یسبقه شیء أصلا أولا وهما من الامور العامة أما الوجوب فظاهر وأما القدم فکذلك علی رأی الفلاسفة القائلین بقدم بعض الجواهر والاعراض وأما عند المتکلمین فلأن تطرهم فیه أعم من أن یکون بجهة الاثبات أو النفی بمعنی أنه لیس من الامور العامة فتدبر ( قوله وانه یتوقف علی تصور الموجود الخ ) فیه أنه ان أرید التوقف علی التصور بالحقیقة فممنوع وان أرید مطلقا فلا یفید المدعی أعنی بدیهیة تصور الوجود بالحقیقة (قوله فیکون بدیهیا الخ) کتب «مد ظله» علیه فان قیل هذا انما یستلزم بدیهیة تصور المشتق دون المأخذ الذی کلامنا فیه وهذا علی تقدیر تمامه غیر مراد قلنا انما المراد فی التصدیق المذکور المأخذ دون معنی المشتق فاذا کان بدیهیا کان بدیهیا اه فافهم (قوله فصادرة) حاصله أن التصدیق هنا اما أن یراد به ما هو علی رأی الامام من کونه مرکبا أو ما هو علی رأی الحکیم من کونه نفس الحکم وعلی الاول اما أن یراد بدیهیة جمیع أجزائه فیلزم المصادرة أو بعضها أو مطلقا فلا یستلزم المدعی وعلی الثانی اما أن یراد بدیهیة الحکم فقط أو مطلقا فکذلك لا یستلزمها أو بدیهیته مع بدیهیة جمیع متعلقاته فیلزم المصادرة أیضا فالاولی التعبیر بالمتعلقات بدل الاجزاء کما فی شرح المقاصد فتفطن

كسبيا قلنا هذا التصديق بديهي مطلقا ولا مصادرة لان بديهيته مطلقا في نفس

---

( قوله هذا التصديق بديهي مطلقا الخ ) أي بجميع أجزائه كما فسره في شرح المقاصد (قوله ولا مصادرة الخ ) حاصله انا نختار ان هذا الحكم بجميع متعلقاته بديهي ولا مصادرة لان بديهية المجموع وان كان متوقفا على بديهية كل جزء جزء مفصلا لكن المقصود هنا ليس الاستدلال بتلك البديهية على هذه ليلزم المصادرة بل المقصود الاستدلال بالعلم ببديهية المجموع على العلم ببديهية الجزء ولا يستلزم المصادرة فان العلم ببديهية المجموع لا يتوقف على العلم ببديهية الاجزاء بل هو مستتبع لهذا فيجوز أن يستفاد الثاني من الاول بمعنى أنه اذا علم بديهية المجموع فأي جزء يلاحظ من أجزائه يعلم أنه بديهي هذا حاصل ما حرره صاحب المواقف واعترض عليه المصنف في شرح المقاصد بما حاصله أن العلم بالكل إما نفس العلم بالاجزاء أو حاصل به فبالضرورة لا يكون العلم بكل جزء تابعا للعلم بالكل ممكن الاستفادة منه فان قيل قد يعقل المركب من غير ملاحظة الاجزاء على التفصيل قلنا لو سلم ففي المركب الحقيقي لا الاعتباري اذ لا معنى لتعقل المركب الاعتباري سوى تعقل الامور المتعددة التي وضع الاسم بازائها ولو سلم ففي التصور ضرورة أنه لا معنى للتصديق ببداهة المركب بجميع أجزائه سوى التصديق بأن هذا الجزء منه بديهي وذاك بديهي ولو سلم فلا يلزم المصادرة في شئ من الصور لجواز أن يعلم الدليل مطلقا من غير توقف على العلم بجزئه الذي هو نفس النتيجة اه وأقول الاستدلال ببداهة المركب المذكور على بديهية جزئه الذي هو الوجود يؤل الى قولنا الوجود جزء من هذا المركب وكل جزء منه بديهي ولاشك ان هذا قياس على هيئة الشكل الاول فينتج بعد تسليم مقدمتيه ان الوجود بديهي قطعا فلا اعتراض أصلا فان قيل لعل المصنف أراد بما اعترض الاشارة الى الشبهة المسطورة في كتب القوم على الشكل الاول قلنا هي ان لم تدفع فلا اختصاص لايرادها بهذا المقام بل هي تعم جميع المواد وان كانت مدفوعة كما هو مسطور أيضا في كتبهم فلا اشكال اللهم الا أن يقال الكلام هنا في الاستدلال بالكل على الاجزاء وفي الشكل بالكلي على الجزئي وبينهما بون فتأمله فانه من مطارح الاذكياء ثم أقول لو جعل الاستدلال السابق على بديهية تصور العلم استدلالا على بديهية الوجود بأن يقال تصور الوجود ضروري لان علم كل أحد بأنه

الامر يتوقف على بديهية أجزائه فى نفس الامر لكن لا يتوقف العلم ببديهيته مطلقا على العلم ببديهية أجزائه أى كل واحد منها مفصلا مثلا اذا علم أن هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالصبيان علم أن كل واحد من أجزائه بديهى هذا ولما كان هنا مظنة أن يقال اذا كان الوجود ضرورى التصور كان غنيا عن التعريف فلم عرفوه قال ( والتعريف ) له ( بالكون والتحقق والشيئية لفظى ) قصد به تفسير مدلول اللفظ والبديهية انما تغنى عن التعريف الحقيقى ثم

---

( قوله لا يتوقف العلم الخ ) بناء على أن العلم قد يكون اجمالا وقد يكون تفصيلا وحصول الاول لا يتوقف على حصول الثانى فيجوز أن يجعل حصول الاول هنا دليلا على بديهية أجزائه التى منها تصور الوجود اه منه

---

موجود ضرورى وهذا تصور وجود خاص فبديهيته تستلزم بديهية العام لكان أظهر من هذا الاستدلال لسلامته من المصادرة والتكلف للجواب عنهما ولعدم ورود ماسبق من الفرق بين حصول الشئ وتصوره لان ذلك انما يقدح فيما لو جعل استدلالا على بديهية تصور العلم كما سبق لا فيما اذا جعل استدلالا على بديهية تصور الوجود كما هنا ضرورة ان حصول العلم بالوجود عين تصور الموجود وان كان غير تصور العلم فيتم ههنا لا ثم فتدبره فانه دقيق (قوله حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالصبيان الخ ) أشار بهذا الى الاستدلال على بديهية التصديق بقولنا الشئ اما موجود أو معدوم بأنه لو لم يكن بديهيا بل كان كسبيا لما حصل ممن لا يتأتى منه الكسب واللازم باطل فكذا الملزوم وهذا مبنى على جعل التصديق ببداهة هذا التصديق كسبيا محتاجا الى النظر كما جعل التصديق ببداهة تصور الوجود كسبيا واستدل عليه بقوله فان قولنا الشئ اما موجود الخ فتدبره فانه دقيق مبنى على جعل ماذكر استدلالا لا تنبيها ثم الاستدلالات على بديهية الوجود والرد على شبه المنكرين لبديهيته وبيان أنه لا يعرف لا بالحد ولا بالرسم الحقيقيين

انهم اختلفوا فى أن اشتراك الموجودات فى الوجود معنوى أو لفظى وانه زائد على الماهية أو عينها فاعلم أنه ( ينبه على اشتراكه معنى ) ثلاثة أمور نبه بقوله ينبه على أن اشتراكه معنى بديهى والامور المذكورة منبهات تزيل خفاءه الاول ( صحة التقسيم الى ) وجود (الواجب و) وجود ( غيره ) ومورد القسمة مشترك بين جميع أقسامه لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى مشترك لا يقال تقسيم الوجود الى ما ذكرتم للاشتراك اللفظى كما يقسم العين الى الفوارة والباصرة لكونه مشتركا

---

(قوله الى وجود الواجب ) حاصل ما ذكره المصنف على وجه أوضح هو أن الوجود مفهوم واحد مشترك بين جميع الموجودات بوجوه ثلاثة أحدها انا نجزم بوجود أمر مع التردد فى كل من الخصوصيات فانا اذا نظرنا الى وجود الممكن جزمنا بوجود سببه مع التردد فى كونه واجبا أو ممكنا عرضا أو جوهرا متحيزا أو غير متحيز ومع تبدل اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الأمر المقطوع به الباقى مع التردد فى الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل ثانيها ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود أيضا واحدا لبطل الحصر العقلى بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيد اما موجود واما معدوم لم يجزم العقل بالانحصار لجواز أن لا يكون معدوما ولا موجودا بالمعنى الذى قصد بل هو موجود بمعنى آخر ثالثها انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ومعلوم ان مورد القسمة مشترك بين أقسامه اه فرج الله زكى

---

مذكورة فى المطولات فلتراجع (قوله معنوى) كما عليه الجمهور الا أن الوجود عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالاضافات الى الماهيات المختلفة وعند الفلاسفة حقيقة مختلفة بالذات كما يأتى من أن وجود الواجب مخالف لوجود الممكن عندهم (قوله أو لفظى) كما نسب الى الشيخ أبى الحسن الاشعرى رحمه الله من أن وجود كل شئ عنده عينه وسيأتى بيانه مفصلا (قوله ضم مختص الى مشترك الخ) أى الى معنى مشترك لا مطلقا

بينهما لفظا لأنا نقول قسمة الوجود عقلية لا تتوقف على الوضع والعلم به ولذلك لا تختلف باختلاف اللغات بخلاف التقسيم للإشتراك اللفظي (و) الامر الثاني (الجزم به مع التردد في الخصوصية) من أنواع الموجودات وأشخاصها ولو لم يكن الوجود مشتركا معنى بل كان له في كل معنى غير ماله في الآخر لامتنع الجزم به مع التردد في خصوصية كون الشئ جوهرا أو عرضا أو غير ذلك ضرورة أن الوجود إما نفس الخصوصيات أو مختص بها ذاتيا أو عرضيا فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها أما على الاول فلأن التردد في الخصوصيات عين التردد في الموجودات وأما على الثاني فلأن التردد في شئ يستلزم التردد فيما يختص به قطعا (و) الثالث (تمام الحصر في الموجود والمعدوم) ولو لم يكن الوجود مشتركا معنى وكان له في كل معنى آخر لم يتم الحصر في قولنا الانسان إما موجود أو معدوم اذ معنى الموجود ما اتصف بالوجود فأى معنى من معانيه يراد لا يتم الحصر

---

(قوله بل كان له في كل معنى الخ) بان كان مشتركا لفظا لا معنى (قوله ضرورة أن الوجود إما نفس الخصوصيات الخ) أى على تقدير أن يكون مشتركا لفظيا له معان مخصوصة متمايزة بخلاف ما اذا كان مشتركا معنويا فانه حينئذ لا يكون نفس الخصوصيات ولا مختصا بها بل عرضا عاما يصح الجزم به مع التردد فيها * ثم اعلم أنه ان نوقض الوجهان المذكوران بالماهية والتشخص حيث يقع تقسيم كل منهما الى الواجب والممكن وأيضا يقع الجزم بأن لعلة الحوادث ماهية وتشخصا مع التردد في كونها واجبا أو ممكنا مع أن شيأ من الماهيات والتشخصات ليس بمشترك بينهما معنى أجيب بأن مطلق الماهية والتشخص أيضا مفهوم كلى مشترك معنى بين الكل فلا نقض (قوله ما اتصف بالوجود) أى بواحد من تلك المعانى بخصوصه (قوله فأى معنى من معانيه) أى فأى معنى مخصوص الخ ان قيل لو أريد حينئذ من الموجود ما اتصف بالوجود بأحد المعانى

بجواز الاتصاف بالوجود بمعنى آخر فلم يكن معدوما ولا موجودا بالمعنى الذى أريد (و) ينبه (على زيادته على الماهية ذهنا) بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الوجود دون الماهية والماهية دون الوجود وجوه ثلاثة الاول (صحة سلبه) أى الوجود (عنها) أى عن الماهية فلو كان عينها لما جاز ذلك لامتناع سلب الشئ عن نفسه (و) الثانى

---

لا على التعيين ثم الحصر أيضا قلنا يتوقف على اعتبار عموم المجاز المتوقف على الوضع واللغة كما سبق فى التقسيم والمقصود تمام الحصر عقلا من غير توقف على ما ذكر فافهم (قوله لجواز الاتصاف بالوجود بمعنى آخر الخ) وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم اذ على تقدير تعدده كان عدم الحصر أظهر لجواز أن يكون متصفا بالعدم بمعنى آخر فتبصر (قوله بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الوجود دون الماهية الخ) اشارة الى أن المقصود من زيادة الوجود على الماهية هو تغايرهما بحسب المفهوم دون الهوية فتدبر (قوله أى عن الماهية الخ) قال فى شرح المقاصد مثل العنقاء ليس بموجود اه ان قيل هذا سلب المشتق اعنى الموجود عن الماهية لا سلب مبدا الاشتقاق الذى كلامنا فيه أعنى الوجود منها فصحة هذا السلب لا تفيد كون الوجود غير ماهية العنقاء اذ معناه هو أن العنقاء ليس شيأ متصفا بالوجود وهذا لا ينافى كون العنقاء نفس الوجود قلت الوجود الذى يبحث عنه أنه هل هو نفس الماهيـة أو زائد عليها هو مبدأ انتزاع الوجود بالمعنى المصدرى لا المعنى المصدرى الذى هو مأخذ اشتقاق الموجود لانه لا خلاف فى أنه زائد على الماهية وان صرح فى شرح المقاصد بأن احتجاج الفريقين صريح فى أن النزاع فى الوجود المقابل للعدم وهو معنى الكون اه فاذا جاز سلب الوجود بالمعنى المذكور عن شئ دل قطعا على أن ذلك الشئ غير المبدا والا لم يصح سلب اتصافه بالمعنى الانتزاعى كما هو ظاهر للمتبصر ان قيل فليمثل لسلب الوجود عن الماهية بقولنا العنقاء ليس بوجود لا بما مثل به المصنف قلت ذلك فاسد لانه حينئذ اما أن يراد بالوجود المسلوب مبدأ الانتزاع فيلزم المصادرة أو المعنى المصدرى الانتزاعى فلا يفيد المدعى أعنى مغايرة

( افادة حمله عليها ) ولو كان عينها لما أفاد لأن حمل الشيء على نفسه غير مفيد ضرورة (و) الثالث (اكتساب ثبوته لها) فان ثبوته لها قد يفتقر الى كسب كوجود الجن والشيطان بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها هذا مذهب جمهور المتكلمين ( والحكماء على أن حقيقة الواجب وجود خاص ) فالوجود عندهم نفس الماهية فى الواجب قالوا لو كان الوجود فى الواجب زائدا على الماهية قائما بها كان محتاجا اليها وانها غيره والمحتاج الى الغير ممكن فله علة ليست غير الماهية والالكان

---

الماهية لمبدإ الانتزاع فليتأمل جدا (قوله لان حمل الشئ على نفسه الخ) المراد من الحمل هنا أيضا هو الحمل الاشتقاقى كان يقال الجن موجود لاحمل المواطأة كان يقال هو وجود لان افادة هذا الحمل ممنوعة أما عند من يدعى اتحاد الماهية والوجود تظاهر لما صرح به الشارح « مد ظله » وأما عند القائلين بمغايرتهما فلعدم صحة هذا الحمل فضلا عن افادته فافهم ان قيل اذا ثبت (٣) أن محل هو الوجود بمعنى مبدا الانتزاع وان المراد من الحمل هو حمل الاشتقاق فلا نسلم ان قولنا الجن موجود غير مفيد ولو على تقدير كون الوجود نفس الماهية اذ غايته أنه حينئذ يؤول الى قولنا الوجود موجود ولاشك فى افادته كيف وقد جعل معرك الآراء كما سيأتى مفصلا وليس فيه حمل الشئ على نفسه كما هو ظاهر قلت جعل هذا من معارك الآراء دال على أن الوجود زائد على الماهية لانه انما يفيد هذا الحمل اذا كان معناه أن الوجود شئ متصف بالكون المنتزع عن وجود زائد على الوجود الذى جعل موضوعا فى هذه القضية فانه الذى يتكلم عليه باستلزام زيادته للتسلسل بخلاف ما اذا كان نفس الماهية فانه حينئذ يكون معناه أن الوجود متصف بالكون المنتزع من وجود هو نفس الموضوع وذلك ضرورى غير مفيد وغير مستلزم للتسلسل وبالجملة تحقيق الوجود والحمل موكول الى رسالتنا الجديدة فلتراجع وليتأمل فانه دقيق جدا (قوله كان محتاجا اليها الخ) أقول القيام المفضى الى الاحتياج المفضى الى الامكان هو القيام الخارجى بين أمرين متمايزين بالوجود والهوية كقيام البياض بالجسم لا كقيام الوجود بالماهية فان الماهية والوجود وان كانا

الواجب في وجوده محتاجا الى غيره فلا يكون الواجب واجبا فلا بد أن تكون نفس الماهية والعلة متقدمة بالوجود على المعلول فيلزم تقدم الماهية بالوجود على الوجود وانه محال وأجيب بأن العلة متقدمة وأما بالوجود فلا كتقدم ماهية الممكن على وجودها فانها علة قابلة له عندكم وليس ذلك بالوجود لما ذكرتم بعينه ولهم أن يقولوا ان ما يلزم تقدمه على المعلول بالوجود هو العلة الفاعلة ووجود الواجب على

---

(قوله هو العلة الفاعلة) دون القابلة بناء على ان قيامه بالماهية فى الممكن انما هو ذهنا لا خارجا كما يأتى اه منه

---

متغايرين بالمفهوم والاعتبار لكنهما فى الخارج موجود له هوية واحدة فلا قيام بينهما فى الخارج بل انما هو بالاعتبار كما يأتى فلا يوجب الامكان المنافى للوجوب اذ لا معنى لواجب الوجود سوى ما يمتنع زوال وجوده من ذاته نظرا الى ذاته ولا يضر احتياجه الاعتبارى ولا تسميته ممكنا بهذا الاعتبار مع انه خلاف الشرع والاصطلاح فان الممكن المنافى للواجب ما يحتاج فى ثبوت الوجود له الى غير ذاته والواجب ما لا يحتاج فى ذلك الى غير ذاته بل يكون ذاته مقتضيا لوجود، وحينئذ يجوز اتصاف الذات وكذا وجوده بالوجوب لكن اذا وصفنا ذاته به كان معناه انه يقتضى وجوده واذا وصفنا الوجود به كان معناه أنه مقتضى ذاته كذا حققه بعض المحققين (قوله وأما بالوجود فلا الخ) أى وأما تقدمها بالوجود فليس بلازم بل اللازم هو تقدمها بما هى علة به ان كانت بالوجود فبالوجود أو بالماهية فبالماهية (قوله كتقدم ماهية الممكن الخ) فان تلك الماهية من حيث هى متقدمة على الوجود من غير اعتبار الوجود أو العدم وكتقدم الماهية على لوازمها المستندة الى نفس الماهية من حيث هى كالثلاثة للفردية والأربعة للزوجية (قوله عندكم الخ) التصريح به للتنصيص على لوازمهم والا فماهية الممكن قابلة لوجوده عندنا أيضا فليتدبر (قوله ولهم أن يقولوا الخ) اشارة الى ما رد به الطوسى هذا الجواب وحاصله أن الكلام فيما يكون علة لوجود أو موجود فى الخارج وبديهة العقل

تقـدير امكانه محتاج الى فاعل فيلزم المحال لكن الوجود عنـد القائلين بزيادته أمر اعتبارى لايحتاج الى موجد فلا اشكال (قائم بنفسه مقيم لغيره مخالف لوجود الممكن فى حقيقته ولذا) أى لما ذكر من المخالفة بين الوجودين فى الحقيقة (صح تفرده) أى وجود الممكن (بالقيام بالماهية) فلا يرد أن تجرد الوجود عن الماهية وقيامه بذاته إما لذاته فيكون كل وجود مجردا لان مقتضى ذات الشئ لا يتخلف عنـه فيكون وجود الممكن مجردا أيضا وهو باطل لان ماهية الممكن من حيث هى تقبل العدم والا ارتفع الامكان عنها وإما لغيره فيكون تجرد الواجب لعلة منفصـلة

---

حاكمـة بوجوب تقدمها عليه بالوجود فان العقل مالم يلاحظ كون الشئ موجودا امتنع أن يلاحظـه مبدأ للوجود ومفيدا له بخلاف القابل للوجود فانه لابد أن يلاحظه العقل غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل ولا العدم لئـلا يلزم اجتماع المتنافيين اه أقول قد سـبق آنفا ماحاصله أن الماهية على التقدير المذكور تصير علة اعتبارية لا خارجية فلا يلزم تقدمها بالوجود مطلقا على الوجود فافهم (قوله لكن الوجود عند القائلين بزيادته الخ) أقول قد تقرر فى المنبهات السابقـة ان النزاع انما هو فى الوجـود الحقيقى الذى هو مبدأ الانتزاع والا فلا خـلاف فى زيادة الوجود الانتزاعى على الماهيات صرح بذلك المحققون ولننبهك ههنا على دقيقة هى انه لما تقرر أن مقصود المتكلمـين من زيادة الوجود على الماهية مطلقا ذهنا هو تغايرهما بحسب المفهوم لا الهوية تكون مخالفـة الحكماء لهم فى الواجب فى ذلك راجعة الى اتحادهما فيه ذهنا وخارجا ولا معنى لاتحاد الوجود والماهيـة مفهوما وهوية إلا ترادفهما ولم يقل به أحد فالتحقيق هو أن مراد الحكماء من كون الوجود فى الواجب عين الماهية هو أنه لا ماهيـة للواجب غير الوجود بل حقيقته هو الوجود فقط أعنى الوجود الخاص المجرد عن الماهيـة لا أن له ماهية ووجودا كالانسان فان له ماهية هى الحيوان الناطق ووجودا هو الكون فى الاعيان فانه لو كان المراد ذلك فحينئذ اما أن يريدوا باتحادهما الاتحاد فى الهوية فقط فلا يخالف الواجب عندهم الممكنات وهو خلاف ما اشتهر عنهم واما أن يريدوا الاتحاد فى المفهوم أيضا فهو باطل لما سـبق آنفا وبالجملة تحقيق المقام طور يعلو عن طورنا هذا فليطلب

فلا يكون واجبا ولا يرد أيضا أن الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا وذلك لان البحث ليس في الوجود المشترك بل في الوجود الخاص المخالف لسائر الوجودات في الحقيقة والمجرد هو الثاني والمعلوم ضرورة هو الاول والمراد بقيام الوجود بالماهية في الممكن قيامه بها (ذهنا لاعينا) اذ لا ينفرد كل بتحقق على حدة في الخارج (كبياض الجسم) فانه قائم به في الخارج فلا يرد انه لو قام بالماهية لكان موجودا ضرورة امتناع وجود ما لا وجود له في نفسه في المحل فينقل الكلام الى وجوده ويتسلسل لان التقدير أن وجود كل شئ زائد عليه

---

(قوله اذ لا ينفرد الخ) بناء على أنه ليس الهوية المتحدة مع الماهية في الخارج لانه أمر اعتباري لا تحقق له في الخارج كما هو عند المتكلمين فافهم اه منه

---

في رسالتنا الجديدة (قوله فلا يكون واجبا الخ) ضرورة توقف وجوبه على تجرده المتوقف على ذلك الغير لا يقال يكفي في التجرد عدم ما يقتضي المقارنة لانا نقول فيحتاج الى ذلك العدم (قوله فانه قائم به في الخارج الخ) أقول ههنا بحث لم أر من تعرض له وهو انه ان أريد بقيام البياض بالجسم في الخارج وزيادته عليه خارجا بمعنى تغايرهما هوية أنه بعد عروضه له ليس في الخارج شئ واحد يطلق عليه البياض والجسم بل شيئان كل منهما متحقق بتحقق على حدة فسلم لكن لانسلم ان الماهية مع الوجود بعد عروضه لها ليست كذلك فانه ليس في الخارج حينئذ شئ واحد يطلق عليه الماهية والوجود لامتناع حمل المواطأة بينهما عند القائلين بتغايرهما كما هو ظاهر فان قيل هناك شئ واحد هي الماهية ويطلق عليها الوجود بالاشتقاق فيقال الماهية موجودة قلنا ففي صورة القيام الخارجي أيضا شئ واحد هو الجسم يحمل عليه البياض بالاشتقاق فيقال الجسم أبيض فلا فرق فان قيل في صورة الجسم والبياض هما موجودان كل بوجود على حدة قلت في صورة الماهية والوجود كذلك اذ الماهية موجودة بوجودها ووجودها موجود بوجود وجودها على تقدير كون وجود كل شئ زائدا عليه ان قيل لا تغاير

وأيضا الماهية المعروضة اما معدومة فيتناقض أو موجودة فيدور أو يتسلسل وذلك لان زيادة الوجود على الماهية وقيامه بها انما هو بحسب العقل دون الخارج وليس كقيام البياض بالجسم ( مشارك ) أى وجود الواجب (له) أى الوجود الممكن ( فى عارض) هو مفهوم ( الكون ) أى الثبوت وهو الوجود المشترك ( المقول على الوجودات) الخاصة (بالتشكيك ) لانه فى العلة أقدم منه فى المعلول وفى الجوهر أولى منه فى العرض وفى القار كالسواد أشد منه فى غير القار كالحركة فيكون عارضا لما صدق عليه اذ الماهية وأجزاؤها لا تكون مقولة بالتشكيك على

---

فى الحس بين الوجود والماهية قلت كذلك بين البياض والجسم فليتأمل نعم الفرق الظاهر بين الصورتين هو أن قيام البياض بالجسم مسبوق بوجود الجسم بخلاف قيام الوجود بالماهية فان اكتفى فى الفرق بين القيامين بمجرد هذا كان مسلما لكن لا يندفع به الا الايراد الثانى المذكور بقوله وأيضا الماهية المعروضة الخ فتدبره جدا اذا تقرر هذا وجب التمسك فى دفع الاول بما حققه المحققون من أن زيادة الوجود انما هى بالنظر الى الماهيات التى هى غير الوجود وأما بالنسبة الى نفسه فلا وذلك لانه لما كان تحقق كل شئ بالوجود فبالضرورة يكون تحققه بنفسه من غير احتياج الى وجود آخر يقوم به فلا تسلسل قطعا فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى للواجب سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا ممنوع فان معنى كون وجود الواجب بنفسه هو أنه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه أنه اذا حصل سواء من ذاته كما فى الواجب أو من غيره كما فى الممكن لم يفتقر الى وجود آخر يقوم به بخلاف الانسان مثلا فانه انما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجود يقوم به عقلا كذا حققه المصنف فى شرح المقاصد لكن لنا تحقيق يعلم منه أن الواجب لذاته هو الوجود ولا يرد عليه شئ مما أورد على غيرنا فليطلب تحقيقه فى رسالتنا الجديدة وان نسب المصنف الذاهبين الى هذا المذهب الى الضلال البعيد نعم والله يضل من يشاء ويهدى من يريد (قوله اذ الماهية وأجزاؤها الخ) وسيأتى بيان ذلك ان شاء الله تعالى

أفرادها فقوله المقول على الوجودات الخ بمنزلة العلة لكون الكون عارضا ولا يلزم من ذلك زيادة الوجودات الخاصة لان زيادة العارض لا تستلزم زيادة المعروض لجواز كون واحد من الوجودات الخاصة قائما بنفسه لكونه حقيقة مخالفة لسائر الوجودات لكن لا يخفى أن الوجود الخاص لكل شئ أن كان عبارة عن ثبوته لزم من القول بعروض الكون عليه اتحاد العارض والمعروض اذ لا اختلاف حينئذ الا بالاطلاق والتقييد وذلك لا يصح العروض وان كان أمرا وراء الثبوت لم يصح حمل الكون بمعنى الثبوت عليه به وهو ومنه يعلم ضعف قولهم (كالنور على الانوار) بمعنى أن

---

(قوله بمعنى الثبوت) مع أن الظاهر أن حمله عليه لا يكون الا بهذا والا كان لفظ الوجود مشتركا لفظيا الا أن يقال حمل الكون على الوجودات انما هو بالاشتقاق ولا يلزم من

---

(قوله لجواز كون واحد من الوجودات الخاصة الخ) وما ثبت من اشتراك الكل فى مفهوم الوجود لا يقتضى تصادق افراده وذلك كافراد الماشى من أنواع الحيوانات تشترك فى مفهوم الماشى من غير تصادق بينهما (قوله لكن لا يخفى الخ) أقول هذا اشارة الى ما أبطلناه فى رسالتنا الجديدة كون الوجود المطلق صادقا على الوجودات الخاصة المختلفة الحقائق صدق العرضى اللازم على معروضاته الملزومة فان صدق الوجود على الوجودات ان أريد به حمله عليها بالمواطأة كما بين المطلق والمقيدات التى هى حصصه فسلم لكن لا نسلم انه عرضى لها كما لا يخفى فيمتنع كون تلك الحصص مختلفة الحقائق اذ حينئذ يكون كالمشى بالنسبة الى حصصه العارضة للموجودات لا الماشى بالنسبة الى الافراد التى تحته وان أريد به حمله عليها بالاشتقاق بأن يكون كل من الوجودات الخاصة المختلفة الحقائق موجودا فلا نسلم كونها مشتركة فى مفهوم الوجود المطلق بأن يكون حقيقة كل هو ذلك المطلق المقيد بما قيد فلا يكون الوجود المطلق مشتركا معنويا بالنسبة اليها بل المشترك بينهما هو الموجود لا الوجود كما أن المشترك بين أنواع الحيوانات هو الماشى لا المشى فقياس الوجود الى حصصه انما يصح على المشى بالنسبة الى حصصه لا على المشى بالنسبة الى الافراد التى تحته كما هو ظاهر على أولى الابصار (قوله لم يصح حمل الكون بمعنى الثبوت الخ) كتب ههنا ويمكن أن يقال انهم أرادوا من الوجود العارض المعنى النسبى دونه فى الوجودات

نور الشمس ونور القمر ونور السراج مختلفة بالحقيقة مشتركة فى عارض النور المطلق هـذا ( وما يقال انه ) أى الوجود ( فى الكل ) من الواجب والممكن ( نفس الماهية ) كما نسب الى الشيخ الاشعرى رحمه الله وكانه لهـذا قال المعدوم ليس بشئ

---

ذلك كون الوجودات الخاصـة موجودة حقيقة لان اللازم من ذلك كونها كائنة لاموجودة لان الوجود حقيقة فيما هو أثر الفاعل فى الممكنات وعين الذات فى الواجب تعالى واطـلاقه على الكون العارض انما هو بطريق التجوز لانه أمر اعتبارى انتزعه العقل عما هـو الوجود حقيقة لان الوجود مبدأ الآثار وهذا الامر الانتزاعى لا يصلح لذلك لانه أمر اعتبارى وفيـه تأمل اه منه مد ظله العالى (قوله كما نسب الى الشيخ الاشعرى) فيكون حمـل النـور على تلك الانوار على سبيل الاشتقاق كحمـل الكون على الوجودات أيضا فافهـم اه منه مـد ظـله

---

الخاصة فانه بمعنى مبدا الآثار ويمتنع الحمل بهو هو الاعلى طريق المسامحة فحينئذ يمكن جعل الخلاف فى الوجود لفظيا فافهم اه فالقائلون بزيادة الوجود أرادوا منه المعنى النسبى والقائلون بكونه نفس الماهية أرادوا به مبدأ الآثار لكن يلزم منه الاشـتراك اللفظى بين هـذين المعنيين وان كان كل منهما مشتركا معنويا فى افراده والذى يظهر لنا ويجتمع به جوانب الكلام هو أن مرادهم من الوجود المطلق الذى اختلف فيه أنه هل هو زائد على الماهيـة أو عينها وهل هو مشـترك معنوى أو لفظى هو الوجود بمعنى ما به تحقق الشئ لا بمعـنى نفس التحقق أعنى الكون المصدرى فحينئذ يكون لكل من الاختـلافات المـذكورة وجه يليق بالاعتماد عليه وينـدفع به جميع ما اورد ههنا خصوصا ما أوردناه فى بحث الزيادة والقيام ذهنا وما أشار اليه الشارح «مد ظله» بقوله لكن لا يخفى الخ كما لا يخفى عـلى المتفطن الحاذق (قوله فى عارض النور المطلق) فعـلى التحقيق الذى مر لا يكون المراد من النور المعنى المصدرى بل ما به يتنور الشئ فافهم (قوله وكأنه لهذا قال المعدوم الخ) هذا تدقيق أنيق موافق لما صرح به المصنف فى شرح المقاصد نقلا من الامام من أن القول بثبوت المعـدوم متفرع على القول بزيادة الوجود لكن يخدشه

فان الوجود اذا كان نفس الماهية فاذا ارتفع ارتفعت فكان المعدوم نفيا صرفا بخلاف ما اذا قيل بانه زائد عليها كما قال به غيره كالمعتزلة فانه بارتفاعه لا يلزم ارتفاعها فان ارتفاع العارض لا يستلزم ارتفاع المعروض ولذا قالوا بأن المعدوم ثابت فكانهم لما قالوا بالزيادة والقيام بالماهية قالوا بثبوت الماهية ولو كانت معدومة لاستدعاء القيام ذلك لكن قد عرفت أن القيام انما كان ذهنا وهذا لا يستدعي الا الثبوت فيه (ف) ليس المعنى أن المفهوم من الوجود هو المفهوم من الشئ فان ذلك باطل بل هو (بمعنى انه لا ينفرد كل) من الوجود والماهية (بتحقق على حدة فى الخارج) أى ليس للشئ هوية ولعارضه المسمى بالوجود هوية أخرى وليس المراد أنهما متحققان بتحقق واحد فى الخارج اذ لا تحقق للوجود فى الخارج مطلقا غاية الامر أنه لا شئ ولا هوية الا اذا كان موجودا فكأنه نفسه ( وانما هو ) أى الانفراد (فى العقل) كما مر

---

ماصرح به القاضى فى شرح لب الاصول من أن أكثر القائلين بان المعدوم ليس بشئ قائلون بزيادة الوجود على الماهية فليراجع وليتدبر (قوله فان ذلك باطل الخ) لما سبق من أن تغاير مفهومى الوجود والماهية ضرورى لكن اذا كان بمعنى التحقق والكون المصدرى لا بمعنى ما به التحقق فتدبر (قوله اذ لا تحقق للوجود فى الخارج مطلقا الخ) انما يتم لو أريد من الوجود المعنى المصدرى الاعتبارى وقد تقرر باعتراف الشارح «مد ظله» أن القائلين بكونه نفس الماهية يريدون به المعنى الحقيقى الذى سبق فتفطن (قوله فكأنه نفسه) كتب عليه فالمتحقق هو الموجود لا هو والوجود بتحققين ولا بتحقق واحد اه حاصله ان المقصود من كون وجود الشئ نفسه هو أنه اذا عرض الوجود على الماهية حصل هناك موجود واحد بوجود واحد لا موجود ان سواء بوجودين أو وجود واحد ضرورة ان الوجود بالمعنى المصدرى أمر اعتبارى لا وجود له فيكون الموجود هو الماهية التى عرض لها الوجود نعم هناك أمران أحدهما الماهية المعروضة والآخر هو الوجود العارض لكن لما كان الموجود هو أحدهما فقط قيل بكون أحدهما نفس الآخر وان كانا متغايرين بالحقيقة ضرورة امتناع حمل أحدهما على

أقول انه لم يرد بالوجود المعنى النسبي الذى لا تحقق له فى الخارج وانما أراد به ماهو مبدأ الآثار وهو الهوية ولا شك أنه بهذا المعنى نفس الشئ كما لا يخفى (ثم الوجود ينقسم الى العينى) وهو الوجود المتأصل المتفق عليه الذى به تحقق ذات الشئ وحقيقته فى الخارج بل هو نفس تحققها وهو أعلى الوجودات (و) الى (الذهنى) الذى هو وجود غير متأصل بمنزلة الظل للجسم يكون المتحقق به الصورة المطابقة للشئ بمعنى انها لو تحققت فى الخارج لكانت ذلك الشئ كما أن ظل الجسم لو تجسم لكان ذلك الجسم (حقيقة) بالاضافة الى ذات الشئ وحقيقته (و) ينقسم (الى اللفظى والخطى مجازا) من حيث الاضافة الى ذات الشئ وحقيقته (اذ ليس) الموجود (فى اللفظ والخط من الانسان) مثلا (الشخص و) لا (الماهية كما) أنه (فى الخارج) الشخص (و) فى (الذهن) الماهية (بل) الموجود فى اللفظ

---

الآخر مواطأة (قوله أقول الخ) حاصله أن ماذكر مبنى على أن المراد من الوجود هو الامر الاعتبارى أما لو أريد به مابه التحقق فلا حاجة فى القول بعينية الوجود للماهية الى ارتكاب المسامحة التى ذكرت ضرورة أن الماهية اذا تحققت كان هناك شئ واحد موجود هو الماهية المحققة وذلك الشئ كما تطلق عليه الماهية مواطأة يصح أن يكون بهذا المعنى نفسه فيطلق عليه بالمواطأة أيضا بلا مسامحة (قوله ولا شك الخ) أقول اذا عرفت ماسبق آنفا كان الاولى أن يقول ولا شك أنه بهذا المعنى يجوز أن يكون نفس الماهية الخ بزيادة مايدل على الجواز فان ارادة ماهو مبدأ الآثار أعنى مابه التحقق من الوجود لا توجب القول بعينية الماهية اذ من المريدين من الوجود هذا المعنى من يقول بزيادته عليها كما لا يخفى على من تتبع كتب القوم فتدبر (قوله بالاضافة الى ذات الشئ الخ) حاصله أنه اذا قيل للانسان مثلا وجود فى الخارج ووجود فى الذهن كان اضافة هذين الوجودين اليه على سبيل الحقيقة لا المجاز بخلاف ما اذا قيل له وجود فى الخط و وجود فى اللفظ فان اضافتهما اليه على سبيل المجاز اذ ليس الموجود حينئذ ذات الانسان وحقيقته بل الموجود اسمه الملفوظ أو نقشه المرقوم ومعلوم أن ماذكر مبنى على أن الموجود فى الذهن هو ذات الشئ لا شبحه فافهم (قوله بل الموجود فى اللفظ الخ) فى الكلام لف

( الاسم و ) فى الخط ( صورته ) المرقومة نعم لو أضيف الى اللفظ الموضوع بازائه أو النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود فى الاعيان ( والدليل على ) الوجود ( الذهنى ) مع أن كون العلم سواء عالا

ونشر مرتب سابقا ولاحقا (قوله نعم لو أضيف الى اللفظ الموضوع الخ) أى من حيث انه موجود عينى فى حد ذاته لامن حيث انه لفظ موضوع بازاء شئ آخر فانه بهذه الحيثية الاخيرة هو الوجود اللفظى المجازى وكذا الحال فى قوله أو الى النقش الموضوع الخ فانه بحيثية أنه نقش اللفظ وجود خطى مجازى اذا عرفت هذا عرفت انه لاحاجة الى التصريح بهذا ولا بقوله أو النقش الخ لان كلا منهما هو الوجود الخارجى الذى مر بيانه ولعله صرح به تبعا للمصنف فى شرح المقاصد لبيان أنه قد يكون تغاير الوجودات بالاعتبار والحيثية كما اذا اعتبرت فى الموجودات التى هى الالفاظ أو النقوش فتدبر فانه دقيق جدا * ثم اعلم أن لكل لاحق منها دلالة على السابق فالخطى دلالة على اللفظى واللفظى على الذهنى والذهنى على العينى لكن الدلالة الاخيرة منها عقلية محضة لايختلف الدال والمدلول فيها بحسب اختلاف الاوضاع والأشخاص اذ بأى لفظ عبر عن السماء مثلا فالموجود منها فى الخارج هو ذلك التشخص والدال الموجود فى الذهن هو الصورة المطابقة وأما الأخريان فوضعيتان يختلف فى واحدة منهما الدال وفى أخرى الدال والمدلول فان قيل معنى الدلالة هو كون الشئ بحيث يفهم منه شئ آخر فاذا اعتبرت فيما بين الصورة الذهنية والأعيان الخارجية ولا معنى لفهمها والعلم بها سوى حصول صورها فى الذهن كان بمنزلة أن يقال يحصل من حصول الصور أجيب بأن المراد هو أنه اذا حكم على الاشياء كان الحاصل فى الذهن الصور ويحصل منها الحكم على الأعيان الخارجية مثلا اذا قلنا العالم حادث حصل فى الذهن صورة العالم وقد حصل منها العلم بثبوت الحدوث للعالم الموجود فى الخارج كذا حرره المصنف فى شرح المقاصد (وأقول) الدال قد يغاير المدلول بالذات كالخط الدال على اللفظ واللفظ الدال على الصور الذهنية وقد يغايره بالاعتبار كالصورة الذهنية الدالة على العين ففى صورة التغاير الذاتى كما أن المدلول مغاير للدال كذلك صورة المدلول التى حصلت من الدال بفهمها منه مغايرة له وأما فى صورة التغاير الاعتبارى فصورة المدلول الحاصلة

تحقق له فى الاعيان أو بماله ذلك مقتضيا لثبوت أمر فى الذهن ظاهر حتى يجرى مجرى الضروريات ( أنا نتعقل ما لا ثبوت له فى الخارج اذ نحكم على الممتنعات ) فى الخارج والحكم على الشئ لاسيما اذا كان حكما ( ايجابا ) كقولنا الممتنع أخص من المعدوم يقتضى تعقله ( ونجد ) أيضا ( من المفهومات ) مفهوما ( كليا ) متصفا بالكلية المانعة عن الوجود فى الخارج والفهم هو التعقل ( و ) نجد ( من القضايا ) قضية ( حقيقية ) لا وجود لموضوعها فى الخارج أصلا كقولنا كل عنقاء حيوان وعلى تقدير الوجود لا ينحصر الحكم على الأفراد الخارجية كقولنا

---

(قوله مقتضيا لثبوت الخ ) لكن لا يلزم أن يكون ذلك هو الوجود الذهنى لجواز أن يكون ذلك الامر نفس المعلوم بل مرآة الملاحظة كما هو عند النافين للوجود الذهنى اه منه (قوله حتى يجرى الخ) وحينئذ لا حاجة الى الدليل عليه اه منه (قوله اذ نحكم على الممتنعات الخ) وجه التخصيص هو الاحتراز عن أن يتوهم أن لا حكم فى السلب بل هو سلب الحكم فلا يثبت به تعقل ما لا ثبوت له اه منه «مد ظله»

---

من ادراك الدال تكون نفس الدال حقيقة واعتبارا ولا حجر فيه انما الممتنع اتحاد الدال والمدلول كذلك ولا يلزم ذلك فيهما بل التغاير الاعتبارى موجود بينهما كما سيأتى فى مبحث اتحاد العلم بالمعلوم ولعل هذا مبنى على ما قالوا من أن المختار هو أن الالفاظ موضوعة للمعانى الذهنية لا الاعيان الخارجية والا فلا حاجة الى هذا التكلف فافهم فانه من الغوامض الدقيقة (قوله مقتضيا لثبوت أمر فى الذهن الخ ) أقول لا شك أن العاقلة عند ادراكها للشئ يحصل لها حالة لم تكن لها قبل ذلك ضرورة امتناع الحالين وأما كون حصول ذلك الذى لم يكن حاصلا لها قبل حصولها فى الذهن فغير لازم لجواز أن تكون الحالة الحاصلة لها هى اضافة المدركة الى الشئ المعقول لا حصول صورته فيها فلم يكن ثبوت أمر فى الذهن ضروريا حتى يتم المدعى أعنى ثبوت الوجود الذهنى بل الضرورى هو ثبوت أمر للذهن لا فيه وهذا ليس بمثبت لتلك الدعوى فتبصر (قوله اذ نحكم على الممتنعات ايجابا الخ) عدل عن عبارة الجمهور

كل جسم حادث والقضية لابد فيها من تصور موضوعها ( فالتعقل ) والفهم والتميز عند العقل ( ان كان بالحصول ) للمتعقل ( فى الذهن فذاك ) المطلوب ( والا ) يكن بحصوله فيه ( فلا محالة يقتضى ) التعقل ( اضافة ) وتعلقا ( بين العاقل والمعقول ولا تعقل ) أى لا تتصور الاضافة ( الى النفى ) والعدم ( الصرف واذ ليس الثبوت ) والوجود للمضاف اليه ( فى الخارج ) كما فى الامثلة المذكورة فـ( كان فى العقل ) وهو المطلوب والمعنى بالوجود الذهنى وفيه أن الاضافة انما تتوقف على امتياز المضاف اليه وهو حاصل بمجرد حصول الشبه عند العقل القائل به أهل الشبح ولا تتوقف على وجوده لا خارجا وهو ظاهر كما فى الصورة المذكورة ولا

---

حيث قالوا اذ نحكم على الممتنعات بأمر ثبوتى الى ما ترى لئلا يرد ما أورد عليهم من أنه ان أريد الثبوت فى الخارج فمحال أو فى الذهن فمصادرة على أنه يجوز أن يراد الثبوت فى الجملة وكونه منحصرا فى الخارجى والذهنى لا يستلزم أن يراد أحدهما على التعيين حتى يلزم شئ مما ذكر (قوله والفهم والتميز عند العقل الخ ) اشارة الى الجواب عما أورد على الوجوه المذكورة وحاصل الايراد أنه إما أن يرادمن تعقل ما لاثبوت له فى الخارج وجوده فى الذهن فيرد أنه مع أن الوجوه الثلاثة لا تفيده يلزم المصادرة اذ يصير حينئذ حاصل المتن أن الدليل على الوجود الذهنى هو وجود مالا ثبوت له فى الخارج فى الذهن الخ وإما أن يراد التميز عند العقل فيرد أن التميز عنده لايوجب الوجود فيه لجواز أن يكون ذلك بالاضافة التى يقول بها المتكلمون وحاصل الجواب أن المراد هو التميز عنده ولا نسلم انه لايوجب الوجود فيه اذ التميز يقتضى اضافة بين العاقل والمعقول الخ أى لا تتصور الاضافة الى النفى الخ هذا ممنوع بناء على ما قررناه فى رسالتنا الجديدة من تمايز أشياء فى مرتبة ذاتها وحدانفسها مع قطع النظر عن وجودها لكن هذا طور يعلو عن طور ما نحن فيه ولذا ترى المصنف أبطله فى شرح المقاصد فليراجع وليتبصر (قوله وهو حاصل بمجرد حصول الشبه الخ) أقول ان أريد بحصول الشبه عند العقل حصوله ووجوده فيه فهو اعتراف بالمطلوب أعنى الوجود فى الذهن فى الجملة وان أريد به تميزه عنده عاد الكلام بأنه يقتضى

ذهنا اذ قد يحصل التميز المطلوب بحصول المثال هذا فان قيل لو كان التعقل بوجود المتعقل فى الذهن لزم اتصاف الذهن بالاعراض المتصورة حتى المتضادات ولزم وجود الممتنع فى الخارج قلنا وجود الشئ فى الذهن وجود ظلى له ( وهو وجود غير متأصل ) لذلك الشئ ( لا يقتضى الاتصاف ) وانما المقتضى لذلك الاصلى الذى يترتب عليه الآثار ( كالمؤمن يتصور الكفر ) فانه لا يتصف بالكفر بمجرد ذلك ( فلا يوجب ) الوجود الذهنى ( اتصاف الذهن بالأعراض ) المتصورة ( حتى ) يوجب الاتصاف بـ(المتضادات ) الممتنع بديهة كالحرارة والبرودة المتصورتين وقوله ( ولا وجود الممتنع فى الخارج ) يحتمل العطف على قوله اتصاف الذهن بالأعراض والعامل فيه لا يوجب وعلى قوله الاتصاف والعامل لا يقتضى وقوله ( لكون الذهنى فيه ) أى فى الخارج ( كالماء فى البيت ) بواسطة الكوز مثلا فكما أن البيت ظرف الماء لان ظرف الظرف ظرف فكذا الخارج ظرف الذهنى بواسطة الذهن وجه المنفى وأما وجه النفى فهو أن الوجود الذهنى وجود ظلى غير أصيل فلا يقاس على الماء الموجود فيه بالوجود الاصيل هذا واعلم أنه يشبه

---

إضافة الخ فتدبره ثم قال فى شرح المقاصد ما حاصله انه ان قيل المعقولات التى لا وجود لها فى الخارج لا يلزم أن تكون موجودة فى الذهن لجواز أن تكون قائمة بأنفسها كالمثل الافلاطونية وكالمثل المعلقة التى يقول بها القائلون بعالم المثال أو قائمة ببعض المجردات كما يدعيه الفلاسفة من ارتسام صور الكائنات فى العقل الفعال قلنا كلامنا فى الممتنعات والمعدومات ولا خفاء فى امتناع قيامها بأنفسها فى الخارج وكذا بالعقل الفعال بهويتها اذ لا هوية للممتنع والمعدوم غاية الامر أن تقوم به صورها بمعنى تعقله اياها وهو يستلزم المطلوب من جهة استلزامه كون التعقل بحصول الصورة فى العقل فيرتسم الصورة

الخلاف فى الوجود الذهنى باللفظى فان الكل متفق فى الصورة الا أن القائلين بالوجود الذهنى يقولون باتحاد الصورة وذى الصورة ولا اختلاف الا بالمحل والنافين له لا يقولون به وانما هى عندهم مثال له (ثم المعقول من الوجود والشيئية ليس الا الثبوت) ضرورة فكل ما هو ثابت فهو شئ وموجود وبالعكس (و) المعقول (من العدم) ليس (الا النفى) فكل ما هو معدوم فهو منفى وبالعكس و كما أن المنفى ليس

---

فى القوة العاقلة وهو المعنى بالوجود الذهنى (قوله فان الكل متفق فى الصورة الخ) أقول لا خفاء فى أن الخلاف بين المتكلمين النافين للوجود الذهنى والفلاسفة القائلين به خلاف معنوى مبنى على أن الفلاسفة جعلوا العلم من مقولة الكيف أعنى الصورة الحاصلة فى الذهن وان المتكلمين جعلوه اضافة أوصفة ذات اضافة ولم يقولوا بالصورة مطلقا فى الذهن نعم اختلفت الفلاسفة فى أن الصورة الحاصلة فى الذهن هل هى عين ذى الصورة وحقيقته كما عليه أهل الحقيقة أو مثاله كما عليه أهل الشبح والفرقتان من الفلاسفة كلتاهما قائلتان بالوجود الذهنى والخلاف بينهما يرجع فى الحقيقة الى أن الوجود الذهنى هل هو وجود حقيقى لذى الصورة كما هو عند أهل الحقيقة أو وجود مثالى له كما هو عند أهل الشبح وقد أشرنا الى ذلك فيما سبق فتذكر والذى ساق الشارح «مد ظله» الى هذا هو أن بعض المحققين أورد على أهل الحقيقة نظرا حاصله ما ذكره الشارح فيما سبق بقوله وفيه أن الاضافة انما تتوقف على امتياز المضاف اليه الخ فظن الشارح أن ذلك ايراد على القائلين بالوجود الذهنى مطلقا وليس كذلك كما هو واضح فتدبره فانه من بدائعنا وودائعنا (قوله فكل ما هو معدوم الخ) اعلم انهم اختلفوا فى أن المعدوم هل هو ثابت وشئ أم لا وفى أنه هل بين الموجود والمعدوم واسطة أم لا فالمذاهب بحسب الاحتمالات أعنى اثبات الامرين أونفيهما أواثبات أحدهما ونفى الآخر أربعة والحق منها هو نفيهما بناء على أن الوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفى والشيئية تساوق الوجود بمعنى أنها تساويه فى الصدق أى كل شئ موجود و بالعكس لا بمعنى الاتحاد فى

بشئ ولا ثابت (و) كذا (المعدوم ليس بشئ ولا ثابت) نعم المعدوم فى الخارج يكون عند الحكماء شيأ فى الذهن لانهم قائلون بالوجود الذهنى لاعندنا اذ لانقول به (و) كما أنه لاواسطة بين الثابت والمنفى (لاواسطة بينه) أى المعدوم (وبين الموجود) والمنازع مكابر هذا ماذهب اليه الحكماء وجمهور المتكلمين (ومنهم من أثبتهما) يعنى أنه عد المعدوم شيأ وثابتا لا أنه أطلق عليه لفظ الشئ حقيقة اذ هو بحث لغوى فيرجع فيه الى النقل والاستعمال وأثبت الواسطة (جمعا) فقال المعلوم ان لم يتحقق فى نفسه فمنفى وان تحقق فان كان مع ذلك له كون فى الأعيان فاما بالاستقلال كالاسود والسواد فهو موجود أو بالتبعية كالعالمية فواسطة وان لم يكن له كون فى الاعيان فمعدوم ممكن وانما قيدنا المعدوم بالممكن لان الممتنع منفى لا تقرر له اتفاقا (و) منهم من أثبتهما (تفريقا) فمن أثبت الواسطة فقط قال المعلوم ان لم يكن له ثبوت فمعدوم وان كان له ثبوت فان كان بالاستقلال فموجود أو بالتبعية فواسطة ومن عد المعدوم شيأ فقط قال المعلوم ان لم يتحقق فمنفى وان تحقق فثابت وحينئذ إن كان له كون فى الاعيان فموجود والا فمعدوم (ويسمى الواسطة)

---

المفهوم حتى يلزم الترادف اذ يدل على نفى الترادف أن قولنا السواد موجود يفيد فائدة معتدا بها دون قولنا السواد شئ (قوله والمنازع مكابر الخ) فجعل الوجود أخص من الثبوت والنفى من العدم والموجود ذاتا لها الوجود والمعدوم ذاتا لها العدم لتكون الصفة واسطة اصطلاح لا مشاحة فيه كذا فى شرح المقاصد (أقول) يستفاد من هذا أن النزاع بين الفرق لفظى فتدبر (قوله اذ هو بحث لغوى الخ) هذا ليس منافيا لما مر آنفا من أن النزاع بين الفرق راجع الى اللفظ فليتأمل ثم قيل انه لفظ الشئ فى اللغة حقيقة فى الموجود مجاز فى غيره وقيل بمعنى المعلوم أى ما يصح أن يعلم وقيل غير ذلك

بين الموجود والمعدوم ( حالا و) شبهته أنه يجب أن ( يجعل الوجود منه اذلو وجد تسلسل) الوجودات ولزم اجتماع أمور غير متناهية في وجود أمر واحد وإنه محال (ولو عدم اتصف بالنقيض) أو بما يصدق عليه نقيضه فان العدم على تقدير الواسطة أخص من نقيض الوجود وانما نقيضه اللاوجود وهذا أيضا محال ( ورد بأ) نا نختار أنه موجود لكن لا نسلم لزوم التسلسل لأ(ن وجوده عينه ) فان كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه لكن اذا ثبت لنفسه فليس أمرا زائدا عليه كالقدم

---

(قوله أو بما يصدق عليه الخ )والقول بأن الصحيح أى المفسرة كما هو الواقع فى شرح المقاصد لان الاتصاف انما هو بما صدق عليه النقيض ليس بشئ لان العدم لا ماصدق له الا بالاتصاف به فعلى تقدير التفسير لزم اعتبار الا تصاف مرتين فما فى شرح المقاصد انما هو من النساخ وأما على تقدير الواسطة فيكون للنقيض ما صدق عليه بدون اعتبار اتصاف به على أن الاتصاف بما صدق عليه بالمعنى الذى يراد منه التفسير اتصاف بالنقيض أيضا فلا حاجة الى التفسير اه منه (قوله وانما نقيضه اللاوجود ) واللاوجود وان كان أعم من المعدوم لصدقه على الحال الذى هو غير الوجود لكنه لا يصدق على الحال الذى هو نفس الوجود لامتناع صدق نقيض الشئ على ذلك الشئ فاعرف هذا حتى لاتقع فى شبه اه منه (قوله وهذا أيضا محال) لان اتصاف الوجود بالعدم سواء كان العدم نقيض الوجود أو أخص من نقيضه يوجب انتفاء الوجود فلا يكون الموجود موجودا فافهم اه منه

---

(قوله بين الموجود والمعدوم الخ) ورسموا الحال بأنه صفة للوجود لاتكون موجودة ولا معدومة والمراد بالصفة ما لا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير بخلاف الذات واحترزوا بقولهم للوجود عن صفات المعدوم فانها معدومة لا أحوال وبقولهم لاتكون موجودة عن الصفات الوجودية كالسواد والبياض وبقولهم ولا معدومة عن الصفات السلبية كذا قالوا فافهم ( قوله أو بما يصدق عليه نقيضه الخ ) والحاصل أن الوجود نقيضه

والحدوث والوحدة والكثرة الى غير ذلك ( و ) قد يجاب باختيار أنه معدوم ولا اتصاف بالنقيض بل بالمعدوم وهو ليس نقيض الوجود لان ( نقيضه العدم لا المعدوم ) ولو أريد الاتصاف بطريق الاشتقاق وذو هو فلا نسلم استحالته فان كل صفة قائمة بشئ فرد

---

اللاوجود وهو عند النافين للواسطة يساوى العدم بل يرادفه وعند المثبتين لها يعم العدم والحال فيكون كل من العدم والحال أخص من اللاوجود فلو عدم الوجود لزم اتصافه بنقيضه عند النافين لها وبأخص من نقيضه عند المثبتين والشئ كما يستحيل اتصافه بنقيضه يستحيل بأخص من نقيضه أيضا كما هو واضح والمصنف رحمه الله فسر النقيض فى شرح المقاصد هنا بما يصدق عليه النقيض لئلا يكون انتهاض الشبهة الزاميا وأما الشارح « مدظله » فقد سلك طريق العطف دون التفسير لتنتهض على كلا المذهبين فتدبره (وأقول) ههنا بحث وهو أنه سبق آنفا أن كلا من العدم والحال على تقدير الواسطة أخص من نقيض الوجود فكما أنه لو كان الوجود معدوما يلزم الاتصاف بأخص من نقيضه فكذلك لو كان حالا يلزم الاتصاف المذكور بل هذا أفحش فانه لو أمكن الجواب عن الاول كما يأتى قريبا بأن اتصافه بطريق الايجاب اشتقاق ولا استحالة فيه لا يمكن فى الثانى لانه اتصاف بطريق المواطأة أعنى أن الوجود حال ولا خفاء فى بطلانه (ثم أقول) انه يمكن أن يجاب عنه بأن القائلين بالواسطة انما يثبتونها بين الموجود والمعدوم كما صرح به فى شرح المقاصد لا بين الوجود والعدم لانهم فسروا الواسطة بصفة ليست موجودة ولا معدومة كما سبق لا بما ليس بوجود ولا عدم كيف وهم عدوا الوجود حالا فلو كان الحال هو الواسطة بين الوجود والعدم لزم من ذلك كون الوجود واسطة بين نفسه وغيره وهو بديهى البطلان اذا تقرر هذا ثبت أن كلا من العدم والحال ليس أخص من نقيض الوجود بل العدم مساو لنقيض الوجود والحال مما يصدق عليه نقيض الموجود لا الوجود فاندفع البحث وبطل ماسبق من الشارح هنا ومن المصنف فى شرح المقاصد من طريق التفسير والعطف فتدبر جدا لكن بقى ههنا شئ يطلب تحقيقه من رسالتنا

من أفراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق أن الجسم ذو لا جسم فلا بعد فى أن يصدق أيضا أن الوجود معدوم وذو لا وجود ( قالوا ) أى الذين عدوا المعدوم شيأ وثابتا ( المعدومات متمايزة ) بعضها عن بعض لأن بعضها متصور فتميز عن غير المتصور وبعضها مراد فتميز عن غير المراد ( ولا يعقل التميز بدون الثبوت ) لان التميز لا يتصور الا بالاشارة وهى تقتضى ثبوت المشار اليه لامتناع الاشارة الى النفى الصرف وأيضا قالوا انها ممكنة لأن كلامنا فى المعدومات الممكنة ( و ) كل ممكن ثابت لان ( الامكان ) وصف ( ثبوتى ) والا لم يكن الممكن ممكنا لعدم الفرق بين امكانه لا أى امكانه منفى ولا امكان له أى سلب الامكان عنه لان المنفى

---

(قوله كالسواد الخ) فان قيل اتصاف الوجود بالعدم ليس كاتصاف الجسم بالسواد مثلا لان اتصاف الوجود بالعدم يقتضى أن لا يكون الموجود موجودا واتصاف الجسم بمثل ماذكر لا محذور فيه فافترقا قلت هذا مبنى على أن المعدوم فى نفسه معدوم بالنسبة الى شئ وليس كذلك كما لا يخفى اه منه

---

(قوله فيصدق أن الجسم ذو لا جسم الخ ) وههنا كلام فصلناه فى رسالتنا الجديدة وحاصله هو أن قولنا الجسم ذو لا جسم ان أريد به أنه ذو انتفاء الجسمية عنه فلا نسلم صدقه ضرورة امتناع صحة سلب الشئ عن نفسه وان أريد انه ذو شئ منتف عنه الجسمية فصدقه مسلم لكن لا نسلم أن اللازم من اتصاف الوجود بالعدم هو كونه معدوما بمعنى انه ذو شئ نفى عن ذلك الشئ الوجود بل اللازم هو كونه معدوما بمعنى أن الوجود ذو انتفاء نفسه ولا خفاء فى بطلانه لا أظنك فى ريب مما ذكرنا (قوله لعدم الفرق بين امكانه لا الخ ) أقول هذا التحرير هو الموافق لما وجدناه فى كتب القوم وحاصله أنه اذا لم يكن الامكان وصفا ثبوتيا بل كان منفيا فى نفسه لا يبقى فرق بين أن يقال ذلك الشئ لا امكان له وبين أن يقال امكان ذلك الشئ منفى فى نفسه لانه حينئذ يكون مؤدى العبارتين سلب

في نفسه منفي بالنسبة الى كل شئ وما رأيته من نسخ المتن هكذا ( للفرق بين امكانه لا ولا امكان له ) يعني أن الفرق بين ثبوت الامكان للشئ وان لم يكن موجودا في نفسه وسلبه عنه ثابت والا لم يكن الممكن ممكنا فلا بد أن يكون الامكان وان كان أمرا غير موجود ثبوتيا اذ لو كان منفيا لم يكن بين ثبوت الامكان للشئ وسلبه عنه فرق لان المنفي في نفسه منفي بالنسبة الى كل شئ ولا يلزم من كونه غير موجود كونه منفيا ( فثبت موصوفه ) لأن اتصاف غير الثابت بالثابت

---

(قوله يعني أن الفرق الخ ) ويحتمل أن يكون المراد بذلك هو الفرق بين الامكان ونفسه الا أنه وصف الامكان بالنفي بناء على اعتقاد الخصم والحاصل أن الفرق بين الامكان الذي تعتقدون أنه منفي وبين نفيه ثابت فلا يكون اعتقاد أنه منفي صحيحا والا لم يكن بينهما فرق مع ثبوت الفرق بينهما بالاتفاق فيكون أمرا ثبوتيا لا منفيا اه منه (قوله غير موجود) بل فيه اشعار بأن الامكان ليس أمرا موجودا في نفسه وان كان ثبوتيا لمكان الفرق اه منه

---

الامكان عنه أما الاول فظاهر وأما الثاني فلان الوصف اذا كان منفيا في حد ذاته يكون منفيا عن الغير أيضا فاذا دلت العبارة على انتفاء الامكان في حد ذاته دلت على انتفائه عن الغير بالاولى فاذا قيل امكان ذلك الشئ منفي فهو بمنزلة أن يقال لا امكان له فيلزم سلب الامكان عنه هذا (قوله وما رأيته من نسخ المتن الخ) أقول الظاهر عندي في تحرير هذه النسخة الموافق لسياق الكلام هو أن يقال الامكان ثبوتي بدليل الفرق بين هاتين القضيتين بأن الشئ الذي لم يكن متصفا بالامكان يصح أن يقال في حقه لا امكان له ولا يصح أن يقال في حقه امكانه لا وليس هذا الا لان الامكان وصف ثبوتي اذ لو كان منفيا كان مؤدى الثانية راجعا الى الاولى ولم يبق بينهما فرق لما سبق آنفا وصحت كلتاهما في حق ذلك الشئ بلا فرق وليس كذلك فتأمله فانه تحرير أليق بسوق الكلام وأنسب بما في كتب القوم في هذا المقام (قوله يعني أن الفرق بين ثبوت الامكان الخ ) الظاهر أن يقول بدل هذا يعني أن الفرق بين الحكم بكون امكان الشئ منفيا وبين نفي الامكان عنه ثابت الخ فان هذا

محال ضرورة ( قلنا ) ان أريد أن ( التميز ) يقتضى الثبوت فى الخارج فممنوع وانما يلزم أن لو كان بحسب الخارج و ( انما هو عند العقل والا انتقض بالممتنعات ) كشريك البارى واجتماع النقيضين وكون الجسم فى آن واحد فى حيزين لتمايز بعضها عن البعض وعن الامور الموجودة مع أنها منتفية قطعا (و) انتقض أيضا بـ(المركبات الخيالية ) فانها متمايزة وممكنة أيضا مع أنها غير ثابتة وفاقا وان أريد فى الذهن فلا يفيد ( وأن الفرق بين نفى الامكان ) عن شئ ( والامكان المنفى ) فى نفسه ( على تقدير كونه منفيا ) غير ثابت فى الخارج أصلا بل بمجرد اعتبار العقل ( ثابت أيضا ) كالفرق على تقدير كونه ثبوتيا فان معنى امكانه لا أنه متصف بصفة غير ثبوتية هى الامكان ومعنى لا امكانه سلب تلك

---

( قوله فلا يفيد ) لان كلامنا فى المعدوم المطلق ولو كان موجودا فى الذهن يكون الامتياز للموجود لا للمعدوم المطلق الذى لا وجود له أصلا مع أنه من حيث انه معدوم والا كان ثابتا لذات المعدوم اه منه ( قوله فى نفسه ) لان الامكان ليس بموجود فى نفسه اتفاقا لكنهم اختلفوا فى انه أهو غير ثابت أيضا أم لا فالمراد بقوله على تقدير كونه منفيا على تقدير كونه غير ثابت أصلا كما تقول وبقوله المنفى فى نفسه عدم وجوده فى نفسه الجامع للمذهبين اه منه

---

هو المقصود من قضية امكانه لا لا ثبوت الامكان للشئ كما يرشدك اليه ما يأتى فى الجواب أعنى قوله وان الفرق بين نفى الامكان والامكان المنفى الخ على ما لا يخفى على اللبيب العارف بالاساليب ( قوله وان أريد فى الذهن فلا يفيد ) أقول قد سبق منا الاشارة الى منع حصر التميز فى الخارج والذهن بالمتعارف اذ لنا تميز آخر يعبر عنه بالتميز فى المرتبة وحد الذات وان أبطله المصنف فى مواضع فتدبر (قال والامكان المنفى الخ) أى الحكم بكون امكان الشئ منفيا فله المقصود من امكانه لا كما سبق على أنه لو لم يكن المراد من ذلك الحكم به لم

الصفة عنه فلا يلزم من كونه غير ثبوتى سلب الامكان عن الممكن وقولكم ثبوت شئ لشئ فرع ثبوته فى نفسه فما لا يكون ثابتا فى نفسه لا يكون ثابتا لغيره قلنا نعم بمعنى حصوله للشئ فى الخارج كبياض الجسم وأما بمعنى الحمل على الشئ والصدق عليه كما فى قولنا زيد أعمى والعنقاء لا موجود واجتماع النقيضين ممتنع فلا فان الأوصاف الصادقة على الشئ بعضها ثبوتية وبعضها سلبية (ثم كل من الوجود والعدم قد يقع محمولا ) كقولنا الانسان موجود والعنقاء معدوم ( وقد يقع رابطة ) بين الموضوع والمحمول كقولنا الانسان يوجد كاتبا أو يعدم شاعرا أو يكون غيرهما كما فى وجود زيد فى الزمان أو المكان وفى الأعيان أو الأذهان ثم الحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه

---

يكن لقوله على تقدير كونه منفيا معنى أصلا فتفطن (قوله فلا يلزم من كونه غير ثبوتى الخ) حاصل الجواب منع المقدمة القائلة بأن المنفى فى نفسه منفى بالنسبة الى كل شئ اذ لا فرق بين الصفات الثبوتية والمنفية فى صحة سلبها عن بعض الاشياء دون اثباتها وصحة اثباتها لبعض دون سلبها فالبصير يصح فى حقه سلب العمى لا اثباته له والفاقد للبصر يصح اثبات العمى له وان كان لا أى منفيا لا سلبه عنه ولا نسلم أن الحكم بأن عماه منفى يستلزم الحكم بأنه لا عمى له اذ الفرق بين القضيتين بأن احداهما صادقة والاخرى كاذبة فى حقه ثابت مع أنه وصف منفى فالفرق بين امكانه لا ولا امكان له بصدق احداهما وكذب الاخرى فى حق ما هو ممكن أو ما ليس بممكن لا يوجب كون الامكان وصفا ثبوتيا فتبصر جدا (قوله كما فى وجود زيد الخ ) هذا وان كان العبارة التى عبر بها المصنف فى شرح المقاصد لكن الاولى أن يقول بدله كقولنا وجود زيد فى الزمان الخ أو يقول فيما سبق كما فى الانسان موجود والعنقاء معدوم الخ ليتوافق السابق واللاحق

عنه ( و يفتقر الحمل الايجابى الى اتحاد الطرفين ) ذاتا و ( هوية ) بمعنى أن يكون ما يصدق عليه فى الخارج أو الذهن عنوان الموضوع هو بعينه الذى يصدق عليه مفهوم المحمول ( ليصح ) الحكم بأن هذا ذاك للقطع بأن هذا لا يصح فى الموجودين المتمايزين ذاتا ( و ) الى ( تغايرهما مفهوما ) بمعنى أن يكون مفهوم عنوان الموضوع مغاير المفهوم المحمول ( ليفيد ) فائدة يعتد بها وهى أن هذين المتغايرين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات للقطع بعدم الفائدة فى مثل الارض أرض والسماء سماء * ثم اعلم أن الموضوع وان كان لا يخلو عن المحمول ونقيضه لكن لا يلزم أن يعتبر فيه أحدهما فلا يلزم التناقض ولا كون الحمل لغوا هذا ثم الحكم قد يكون صحيحا أى صدقا وحقا وقد يكون فاسدا أى كذبا وباطلا ( و ) ليس صدق الحكم وصحته بمطابقته لما فى الأعيان اذ قد لا يتحقق طرفاه فى الخارج ولا بمطابقته لما فى الذهن لأنه قد يرتسم فيه الاحكام الغير المطابقة للواقع بل ( صدقه يكون

---

أحد توافق لكن الامر فى ذلك سهل (قوله بمعنى أن يكون ما يصدق عليه فى الخارج الخ) أشار بهذا الى جواب ما يقال ان المراد باتحاد الطرفين اما الاتحاد فى الوجود الخارجى فرب موجبة لا وجود لطرفيها فى الخارج كقولنا العنقاء معدوم وإما الاعم من ذلك ليتناول أمثال هذا لم يستقم اذ لا يتصور التغاير فى المفهوم مع الاتحاد فى الوجود الذهنى اذ لا معنى للوجود فى الذهن الا الحاصل فيه وهو معنى المفهوم وحاصل الجواب ظاهر (قوله ثم اعلم أن الموضوع وان كان لا يخلو الخ) حاصله الجواب عما يتوهم من أنه كما لا واسطة بين الوجود والعدم فكذا لا واسطة بين اعتبارهما فالماهية المحمول عليها الوجود إما مع اعتبار الوجود فيكون الحمل لغوا بمنزلة الماهية الموجودة موجودة وإما مع اعتبار العدم فيكون تناقضا بمنزلة الماهية المعدومة موجودة وكذا فى حمل العدم بل كل وصف من الاوصاف وحاصل الجواب أن الموضوع وان كان لا يخلو عن المحمول ونقيضه لكن لا يلزم أن يعتبر فيه أحدهما لان الحكم على الذات من غير أن يعتبر معه شئ من الاوصاف لازمة كانت

بمطابقته لما فى نفس الامر ) والمراد بالامر الشئ وبالنفس الذات ( ومعناه مايفهم من قولنا هذا الامر كذا فى نفسه ) أى فى حد ذاته وبالنظر اليه ( مع قطع النظر عن حكم الحاكم وادراك المدرك )

---

أو مفارقة (قوله والمراد بالامر الشئ وبالنفس الذات الخ) قال فى شرح المقاصد ماحاصله أن قيل كيف يتصور هذا فيما لاذات ولاشيئية له فى الأعيان كالمعدومات سيما الممتنعات فالجواب اجمالا أنا نعلم قطعا أن قولنا اجتماع النقيضين مستحيل مطابق لما فى نفس الامر وقولنا انه ممكن غير مطابق له وان لم نعلم كيفية تلك المطابقة ولم نتمكن من تلخيص التعبير عنها وتفصيلها هو أن العقل عند ملاحظة الطرفين والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات أو المعدومات يجد بينهما نسبة ايجابية أو سلبية يقتضيها الضرورة أو البرهان فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة أو البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول لا من حيث خصوصية المدرك والمخبر هى المراد بالواقع وما فى نفس الامر بل وبالخارج أيضا عند من يجعله أعم مما فى الاعيان وأما من حيث تلك الخصوصية هى المراد من النسبة المطابقة ولما لم يكن للمسماة بالواقع وما فى نفس الامر سيما فى المعدومات حصول الا بحسب العقل وكان عند الحكماء أن صور جميع الكائنات والمعدومات مرتسمة فى العقل الفعال فسر بعضهم ما فى نفس الامر بما فى العقل الفعال انتهى (أقول) قد فصلنا فى بعض رسائلنا أن الكون فى نفس الامر هو الكون فى مرتبة الشئ وحد ذاته وهو أعم من أن يكون منه الكون فى الاعيان أو الكون فى الاذهان أو كلاهما أو لا يكون منه واحد منهما وذلك كامتناع اجتماع النقيضين فانه متقرر فى حد ذاته وان لم يكن له كون فى الاعيان وهو ظاهر ولا كون فى الاذهان وذلك لتقرر امتناعه وان لم يعتبره معتبر ولم يدركه مدرك وأما الخارج فقد يطلق مرادفا لما فى الاعيان كما هو المشهور وقد يطلق على أعم مما فى الاعيان كما سبق آنفا فيساوق ما فى نفس الامر فليتأمل جدا فانه ينحل به كثير من الشبهات

( فصل ) في الماهية أخر مباحثها عن مباحث الوجود والعدم لان البحث عنها من حيث إنها صالحة لمعروضية أحدهما وهي بهذا الاعتبار متأخرة عنهما وهي لفظة مأخوذة عن ماهو فان (ماهية الشئ مابه يجاب عن السؤال بما هو) كما أن الكمية

*(قوله فصل في الماهية الخ )*قال في شرح المقاصد ماحاصله ان الماهية اذا اعتبرت مع التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال ذات العنقاء وحقيقته واذا اعتبرت مع التشخص سميت هوية وقد تطلق الهوية على التشخص أو الوجود الخارجي وقد يطلق الذات على ماصدقات الماهية من الافراد ثم ان الماهية تغاير جميع عوارضها لازمة أومفارقة انتهى فان قيل ان عد الماهية من الامور العامة باطل لان الامور العامة كما سبق هي الاحوال والعوارض التي لا تختص بواحد من أقسام الموجود ومن البين أن ماهية الشئ ليست من عوارضه كما صرح به آنفا قلت المبحوث عنه هنا هو الماهية من حيث مفهومها الصادق على ما صدقاتها ويرجع الى كون الشئ ذا ماهية ولا شك أن ذلك من العوارض وما هو حقيقة الشئ وعينه هو ما صدقات الماهية لا ما ذكر وقد أشرنا الى ذلك في مبحث اشتراك الوجود فيما سبق فتدبر وأما ما يقال من أن المراد من الماهية هنا عوارضها لانفسها فباطل قطعا ضرورة أن عوارضها هي الامور العامة المذكور أكثرها في هذا الباب على حدة (قوله أخر مباحثها الخ ) أى مع أن مباحثها لكونها معروضة لهما أولى بالتقديم على مباحثهما (قوله عن السؤال بما هو الخ) أى الذى هو لطلب الحقيقة دون الوصف أو شرح الاسم لكن تركوا هذا القيد اعتمادا على أنه المتعارف واحترازا عن ذكر الحقيقة في تفسير الماهية الموهم للدور وان كان تفسيرا لفظيا كذا قيل (قوله كما أن الكمية الخ) أقول ذكر هذا النظير في كلامهم للاشارة الى أن الراجح كون لفظها مأخوذا عن ماهو الذى هو للاستفهام والا فلا بعد في أن يكون مأخوذا من ما الموصوفة ولفظة هو المذكورتين في تعريفها الآخر أعني قولهم بأنه الشئ هو هو فتدبر ولعل المصنف للاشارة الى اختيار أخذه من الاولى ذكر هنا تفسيرها السابق دون هذا مع أنه قال ويشبه أن يكون هذا تحديدا اذ لا يتصور لها مفهوم سوى هذا ثم اعترض على هذا التفسير الاخير بأنه صادق على العلة الفاعلية وأجيب بأن الفاعل مابه يكون الشئ موجودا الاما به يكون الشئ

ما به يجاب عن السؤال بكم ( و ) هي ( قد تؤخذ بشرط شئ ) أى المقارنة للعوارض ( فتسمى المخلوطة ) لخلطها مع العوارض ( ولا خفاء فى وجودها ) فان وجود الاشخاص فى الخارج بين كزيد وعمرو من أفراد الانسان ( و ) قد

---

(قوله قد تؤخذ الخ) وانما لم يقل تنقسم الماهية الى كذا لانه يرد عليه أن المقسم يجب أن يكون واحدا من تلك الاقسام فيلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره بخلاف قد تؤخذ فانه بيان لاعتبارات الماهية الواحدة اه منه

---

ذلك الشئ ثم إن هذا مبنى على أن نفس الماهية ليست بجعل الجاعل كما صرح به فى شرح المقاصد إذ على تقدير كونها بجعل الجاعل يكون الفاعل ما به يكون الشئ ذلك فينتقض به التعريف (وأقول) ذلك ممنوع على هذا التقدير أيضا فان الفاعل ما بتأثيره وجعله يكون الشئ الشئ والماهية ما بنفسه يكون الشئ نفسه فلا انتقاض على التقديرين وليعلم أن المراد من الشئ هو ذو الماهية لا الماهية المعبر عنها بكلمة ما بلا حجر فى تخلل الباء بينهما وأيضا الضميران المرفوعان البارزان للشئ لا لمرجع الضمير المجرور والا لفسد لاستلزامه الانقلاب ثم الاول من الضميرين ضمير فصل والثانى خبر الشئ أو خبر الشئ والثانى تأكيد له ولذا قد يقتصر على أحدهما والحاصل أن الماهية مايصحح الاولى فى نحو قولنا الماء ماء والحجر حجر وهكذا والفاعل مايصحح الحمل الثانوى فى نحو قولنا الماء موجود والحجر موجود الى غير ذلك فتفطنه فان ماذكر دقائق خلت منها عبارات القوم ( قوله أى المقارنة للعوارض الخ )تفسير للشئ باعتبار حذف المضاف على أن المراد من الشئ العوارض أولا باعتباره على أن المراد منه نفس المقارنة ويؤيد الاول ظاهر تفسير اللاشئ فيما يأتى بقوله أى الخلو عن العوارض دون الخلو عن مقارنة العوارض فافهم وحينئذ الاوفق بالوجهين أن يقال فى الثالثة أولا بشرط شئ ولا لاشئ أو بترك لفظ شئ ليعم المضاف اليه المقدر الشئ واللاشئ كليهما لكن الأمر فيه سهل فتدبر (قوله فتسمى الخ) أى الماهية المأخوذة بشرط شئ ( قوله لخلطها مع العوارض الخ) أى لخلط ما صدقها وتسمى الماهية بشرط شئ أيضا كما فى شرح المقاصد لاعتبار شرط الشئ فى مفهومها فتأمل ثم لايخفى أن المخلوطة على هذا التقدير تكون عبارة عن الماهية المقارنة للعوارض لاعن المجموع

تؤخذ ( بشرط لاشئ ) أى الخلو عن العوارض واللواحق ( وسمى المجردة ) لتجردها عنها ( ولا توجد فى الاذهان فضلا عن الاعيان ) لان الوجود فى الذهن سواءا طلقت العوارض أو قيدت بالخارجية من العوارض فان الكون فى الذهن من العوارض التى لحقت الصورة الذهنية بحسب الخارج اذ العوارض الذهنية ما جعله

(قوله لان الوجود الخ) واعلم أنهم قسموا العارض للشئ قسمين أحدهما عارض الوجود والآخر عارض الماهية وجعلوا عارض الوجود أيضا قسمين أحدهما ما يعرض للشئ بشرط الوجود الخارجي كالسواد للحبشى والثانى مايعرض بشرط الوجود الذهنى كالكلية والجزئية وعارض الماهية مالا يشترط بشرط منهما بل يعم كالزوجية للاربعة فعلى هذا لايكون الوجود شيأ من الاقسام الثلاثة لعدم جواز اشتراط الشئ لنفسه وعدم عموم أحد الوجودين للآخر فحينئذ لايتم التعليل المذكور فلا بد ان يعلل بوجه آخر وهو أنه لو وجدت بأحد الوجودين لم تخل عن عارض ماقطعا فافهم اه منه

المركب منهما الذى اشتهر أن الفرد وكذا الشخص عبارة عنه فهى بهذا الاعتبار ليست من الاشخاص كالتى سيذكرها المصنف بقوله وقد يقال الخ فحينئذ يكون ما صنعه الشارح «مدظله» بقوله فان وجود الاشخاص فى الخارج الخ أولى مما صنعه المصنف فى شرح المقاصد بقوله ولاخفاء فى وجودها كزيد وعمرو وغيرهما من أفراد ماهية الانسان الخ فان الظاهر من تعليل الشارح «مدظله» مغايرة المخلوطة للاشخاص والظاهر من كاف التمثيل فى عبارة المصنف هو العينية لكنه لا ينطبق على ما سيصرح به من كون المخلوطة هى الافراد فتدبر (قوله لتجردها عنها الخ ) وتسمى الماهية بشرط لا أيضا كما فى شرح المقاصد لاعتبار شرط اللاشئ فيها (قوله سواء اطلقت العوارض الخ) أى التى اعتبر خلو الماهية عنها (قوله من العوارض الخ) أما أنه من العوارض المطلقة فظاهر وأما أنه من العوارض الخارجية فلما ذكره بقوله فان الكون فى الذهن من العوارض الخ وبعض من

الذهن قيداً للشئ بأن يعتبره عارضاً و يلاحظه له والشئ الذى نفرضه موجوداً فى الذهن عرض له فى نفس الامر كونه فى الذهن من غير أن يعتبر الذهن عارضاً له وأما الحكم عليها باستحالة وجودها ولا حكم على الشئ الا بعد تصوره فلأنك اذا تصورتها

(قوله بان يعتبره عارضا) وليس المراد من هذا أن هذا العارض ليس عارضا له أصلا وانما هو محض اعتبار الذهن له واعتبار عروضه لذلك الشئ بل المراد أن الامر الذهنى كان فى الذهن بحيث لو لاحظه الذهن ثابتا ولاحظ له ذلك العارض يحصل فى الذهن أن ذلك العارض عارض له فى الذهن اه منه

قيد العوارض بالخارجية جوز وجود المجردة فى الذهن لانه أراد بالخارجية ما يلحق الامور الحاصلة فى الاعيان وبالذهنية ما يلحق القائمة بالاذهان وفيه نظر اذ لا يتحقق حينئذ امتناع وجودها فى الخارج أيضا اذ كون الوجود فى الخارج من العوارض الخارجية بهذا المعنى محل نظر كما فى شرح المقاصد الا أن يقال كون العوارض الخارجية بهذا المعنى لا يقتضى سبق حصول الامور فى الاعيان على لحوقها بل أعم من أن يكون قبل اللحوق أو باللحوق فتأمل ومنهم من بين وجودها فى الاذهان من غير تقييد العوارض بالخارجية فقال لا معنى للأخوذة بشرط لا شئ سوى ما يعتبره العقل مجردا عن العوارض حتى الكون فى الذهن وان كانت فى نفسها مقرونة بالعوارض ورد بأن المراد هو أنها ما يعتبره العقل مجردا عنها فى نفس الامر بأن يكون ذلك الاعتبار اعتبارا مطابقا فحينئذ يكون وجودها ممتنعا فى الذهن والخارج سواء قيد العوارض بالخارجية أولا لا ما يعتبره كذلك أعم من أن يكون مطابقا أولا والا لجاز وجودها فى الخارج أيضا بأن تكون مقرونة بالعوارض واعتبرها العقل مجردة عن ذلك كذا فى شرح المقاصد ثم انه بين وجها آخر من ذلك المبين على وجودها فى الاذهان ولعله راجع الى هذا كما لا يخفى على مراجعه (قوله وأما الحكم عليها باستحالة وجودها الخ) أى فى الاذهان والاعيان (قوله الا بعد تصوره الخ) أى بعد وجوده فى الذهن فالحكم عليها باستحالة الوجودين يتوقف على وجودها فيلزم التناقض

كانت من حيث ذاتها مجردة ومقابلة للمخلوطة ومن حيث وجودها فى الذهن قسما من المخلوطة فيصح الحكم عليها باستحالة الوجود من حيث ذاتها ( و ) قد تؤخذ ( لا بشرط شئ ) من مقارنة العوارض والتجرد عنها ( وهى أعم من المخلوطة )

---

وهذه شبهة مأخوذة من الشبهة المشهورة بشبهة المجهول المطلق ( قوله من حيث ذاتها الخ) أقول هذا مأخوذ من الجواب المشهور عن الشبهة المذكورة وحاصله أن لها حيثيتين فاستحالة وجودها من حيث ذاتها وتجردها والحكم عليها من حيث وجودها فى الذهن وتصورها فلا تناقض (أقول) سلمنا ذلك لكن بقى هنا شئ وهو أن الماهية المتصفة بالحيثيتين المذكورتين اذا حكم عليها باستحالة وجودها يمتنع اعتبار حيثية التجرد والوجود فى الذهن معافيها ضرورة التقابل بين الحيثيتين كما صرح به فيبقى جواز اعتبار احداهما فان اعتبرت الاولى امتنع الحكم عليها مطلقا وان اعتبرت الثانية صح الحكم عليها لكن لا باستحالة الوجود فالشبهة باقية بحالها فان قيل فليعتبر حيثية الوجود فى الذهن فى المحكوم عليه ليصير مخلوطة فيصح الحكم عليها وحيثية التجرد فى المحمول ليصير مجردة فيتم القول باستحالة وجودها كما يشعر به ظاهر قوله فيصح الحكم عليها باستحالة الوجود من حيث ذاتها (قلت) يؤل الكلام حينئذ الى قولنا المخلوطة محكوم عليها باستحالة وجود المجردة وهذا فاسد لامتناع الحكم على شئ بما هو ثابت لمقابله وبالجملة المقام لا يخلو عن دقة وغموض فالتحقيق الذى يندفع به الاشكال بحذافيره هو اعتبار الحيثيتين كما ذكر آخرا ولا اشكال فيه لان الحكم على الشئ بما هو لآخر انما يمتنع اذا كانا متغايرين من كل الوجوه وأما اذا كانا متحدين من وجه متغايرين من آخر كما هنا فلا وذلك لان أحدهما عنوان على الآخر ومرآة له والمعنون وان كان غير العنوان بالحمل الاولى فهو عينه بالحمل الشائع فيصح الحكم على العنوان بما هو للمعنون من حيث اتحاده به ويجوز أن يكون العنوان موجودا فى الذهن مع استحالة وجود المعنون فى الذهن والخارج من جهة مغايرته له على ما فصلناه فى مبحث اتحاد العلم

والمجردة لصدقها عليهما ضرورة صدق المطلق على المقيد ( فتوجد ) الماهية لا بشرط فى الخارج ( لكونها نفسها ) أى نفس المخلوطة فى الخارج ( لا جزأ منها ) فيه (لعدم التمايز) بينهما فيه اذ ليس الموجود من الانسان الا زيدا وعمرا وغيرهما من الافراد وليس فى الخارج انسان مطلق وآخر مركب منه ومن الخصوصية التى هى التشخص والا لما صدق عليه المطلق لامتناع صدق الجزء الخارجى المغاير بحسب

---

والمعلوم فى رسالتنا الجديدة فتفطنه فانه مما كثر فيه الاقاويل (قوله لصدقها عليهما الخ) أشار به الى أن عمومها بحسب الصدق فلا يرد أن المشروط بالشئ واللا مشروط به متنافيان لان التنافى بينهما انما هو بحسب المفهوم بمعنى أن هذا المفهوم غير ذلك المفهوم وهو لا ينافى الاجتماع فى الصدق نعم بين المخلوطة والمجردة تناف فى الصدق أيضا (قال لا جزأ منها الخ) يعنى أن وجود المطلقة مبنى على أنها نفس المخلوطة فى الخارج لا على أنها جزء منها فيه كما اشتهر عن البعض فانه غير مستقيم (قوله اذ ليس الموجود من الانسان الخ) (أقول) قد تبع المصنف فى هذا التعليل ولا يخفى ما فيه فانه مبنى على أن المخلوطة هى مجموع المنضم والمنضم اليه الذى هو عبارة عن الافراد كما سيأتى التصريح به ومن المعلوم أن المطلق جزء فى الخارج من الفرد ضرورة أن الجسم مثلا جزء من فرده المركب من الجسم والاعراض فى الخارج وأيضا قوله كالمصنف فى شرح المقاصد وليس فى الخارج انسان مطلق وآخر مركب الخ منظور فيه فان كون المطلقة كالانسان جزء فى الخارج من المخلوطة كزيد يكون بوجود الانسان فى ضمن وجود زيد كما هو واقع ولا يتوقف على وجود انسان مطلق عن العوارض وانسان آخر مركب منه ومن العوارض ضرورة أن المراد بالمطلق هنا مالم يعتبر فيه مقارنة العوارض ولا تجرده عنها ومعنى وجوده هو وجود ماصدقه لامع قيد الاطلاق كما مرت الاشارة اليه وذلك موجود فى ضمن الفرد ضرورة امتناع وجود الشئ المركب من نفسه وغيره (فان قلت) لعل المراد من الآخر المركب هو الفرد لا الانسان (قلنا) نعم لكنه لانسلم حينئذ قوله وليس فى الخارج الخ لما مر آنفا فالظاهر أن المخلوطة هى المقيدة بالعوارض لا المجموع المركب كما سبق

الوجود للكل عليه ( وانما ذلك ) التمايز بين المطلق والمقيد ( فى العقل ) دون الخارج ( ثم اذا اعتبرت ) المأخوذة لا بشرط شئ ( معروضة للكل ) المنطقى ( فهو ) أى المعتبرة كذلك والتذكير باعتبار الخبر وهو ( الكلى الطبيعى وانما يوجد منه المعروض ) يعنى الماهية المعروضة للكلى ( دون ) الكلى ( العارض لها المنافى للتشخص اللازم للوجود الخارجى فان قيل كان ينبغى أن لا يوجد المعروض أيضا لأن الكلى العارض له ينافى ذلك قلنا انما يوجد ( مجردا عن العوارض ) المانعة من الكلية والجنسية والنوعية ونحوها فانها عوارض ذهنية مانعة من الوجود فما اشتهر من أن الكلى الطبيعى موجود فى الخارج معناه

---

وحينئذ يتم القول بأن المطلقة نفس المخلوطة فى الخارج لا جزؤها فيه لعدم تمايزها فى الخارج كما قال وانما التمايز الخ (قوله فى العقل الخ) أى بحسب المفهوم كما مر (قوله دون الخارج الخ) أى بحسب الصدق فان قلت لعل المصنف والشارح أرادا من المخلوطة المقيدة كما يصرح به قولهما وانما التمايز بين المطلق والمقيد الخ قلت كان الواجب حينئذ أن يقولا وليس فى الخارج انسان مطلق وآخر مقيد بالخصوصية التى الخ فتامل فان قلت لو كانت المخلوطة جزأ للفرد فى الخارج وكذا المطلقة لاتحادها بها فيه لم يصح ما يأتى واشتهر من أن المخلوطة هى الافراد فى الخارج وكان ينبغى أن لا يصح حمل نحو الانسان على زيد مثلا كما قال والا لما صدق عليه المطلق مع أنه صحيح (قلت) يمكن الجواب بأن يقال الفرد قد يطلق ويراد به المجموع وهو المراد عند ما يقال الماهية قد تكون جزأ ومادة للتشخص متقدمة عليه فى الوجودين وقد يراد به الماهية المتحصلة بالعوارض وما يقارنها وهو المراد عند حمل المطلق عليه والقول باتحاد المخلوطة به لكنه بعيد من أن يجعل معارك الآراء فالتحقيق الذى ترتفع به الشبه ما سنفصله ان شاء الله (قوله ثم اذا اعتبرت المأخوذة لا بشرط الخ) هذا جواب عما يقال ان المأخوذ لا بشرط يمتنع أن يوجد فى الخارج لانه كلى طبيعى ولا شئ من الكلى بموجود فيه لان الوجود فيه يستلزم التشخص المنافى الكلية وتنافى اللوازم دليل

أن ماصدق هو عليه وهو المأخوذ لابشرط شئ موجود فيه ووجوده فيه انما هو عند عروض التشخص فالموجود حقيقة هى المخلوطة ( وهى الافراد ) وتأنيث الضمير اما باعتبار الخبر أو لكون المرجع عبارة عن الماهية وأما المأخوذة مع عارض الكلية فلا توجد كالمجموع المركب منهما أعنى الكلى العقلى ثم ماذكر من معنى الماهية بشرط لاشئ هو المشهور ( وقد يقال ) والقائل ابن سينا ( الماهية بشرط

---

تنافى الملزومات وحاصل الجواب أن مجرد المأخوذ لابشرط ليس كليا طبيعيا بل مع اعتبار كونه معروضا للكلى المنطقى والموجود هو مجرد ذلك من غير اعتبار الكلية فان وجوده انما يتحقق عند عروض العوارض المشخصة وأما المأخوذ مع عارض الكلية فلا وجود له فى الخارج وهذا هو معنى مااشتهر بينهم من أن الكلى الطبيعى موجود فى الخارج هذا خلاصة ما فى شرح المقاصد اذا سمعت هذا فالأوفق به أن يكون نسخة هذا المتن هكذا وانما يوجد منه المعروض دون العارض مقترنا بالعوارض أوانما يوجد منه المعروض دون العارض مجردا عنه لاماوقع عليه الشارح «مد ظله» فتأمله (قوله فالموجود حقيقة هى المخلوطة وهى الافراد) هذا هوالذى يصرح بأن المخلوطة عبارة عن المجموع المركب ( فان قلت ) لم لايجوز أن تكون عبارة عن المقيدة المقترنة بالعوارض لاالمجموع وتكون هى فى الذهن جزأ من الفرد المركب وفى الخارج عينه (قلت) كون الشئ جزأ من آخر فى الذهن وعينه فى الخارج انما يتصور اذا كان الاول معتبرا مطلقا والآخر مقيدا كالانسان المطلق والانسان المقيد بالبياض وهنا ليس كذلك أوكان أجزاء الكل موجودة بوجود واحد كما بين الجنس والنوع وأجزاء الفرد من الماهية والعوارض موجودة بوجودات متعددة فلا محيص الا بأن يقال ان المخلوطة هى المجموع المذكور كالفرد أو الفرد هو الماهية المقترنة كالمخلوطة لكن قولهم الآتى ان الماهية بالمعنى الآتى جزء من الفرد فى الوجودين ينافى الثانى فتعين الاول فتأمل (قوله والقائل ابن سينا) ذكر فى شرح المقاصد أنه قال الماهية قد تؤخذ بشرط لاشئ بان يتصور معناها بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده ويكون

لا شئ بمعنى أنه يزيد عليها كل ما يقارنها) أي يعتبر الامور المنضمة اليها زائدة عليها (فتكون) بهذا المعنى (مادة) وجزأ (للشخص) أي المجموع المركب من الماهية وما يقارنها (متقدمة عليه في الوجودين) الخارجي والذهني ضرورة امتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد من التقدم هو التقدم بالطبع ولا يصح حمله على الشخص لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد في الوجود مثلا الحيوان اذا أخذناه بشرط أن لا يكون معه النطق كان جزأ ومادة للمجموع المركب من الحيوان والناطق ولا يحمل عليه واذا أخذناه بشرط أن يكون معه الناطق كان نوعا واذا أخذناه لا بشرط أن يكون معه شئ كان له جهتان اذ يمكن أن يعتبر التغاير بينه وبين ما يقارنه وأن يعتبر اتحادهما فالحيوان الاول جزء الانسان متقدم عليه في الوجودين ولا يحمل

---

(قوله في الوجودين الخ) واعلم أنهم اختلفوا في أن الكل موجود في الخارج أولا بل الموجود فيه هي الافراد فقط وكلام المصنف هنا ظاهر في الثاني اه منه

---

كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على المجموع حال المقارنة بل جزء منه مادة له الخ انتهى (قوله مثلا الحيوان اذا أخذناه بشرط أن يكون معه الخ) هذا هو المذكور بقوله وقد يقال الماهية الخ ومعناه على ما سبق آنفا هو أنه أخذنا الحيوان وحده بحيث لو اقترن به النطق كان النطق زائدا عليه وصار المجموع مركبا من الحيوان والناطق فلا يكون الحيوان مقولا على ذلك المجموع بل كان جزأ ومادة له ثم قال المصنف ما حاصله ان فيه بحثا فان المفهوم من المأخوذ بشرط أن يكون وحده هو أن لا يقارنه شئ أصلا زائدا كان أو غيره وحينئذ يكون القول بكونه جزأ منضما الى ما هو زائد عليه تناقضا الا أن يقال ان المراد هو أن لا يدخل فيه غيره على ما صرح به أبو علي في بيانه انتهى (قوله كان نوعا) واعترض عليه بأن النوع مجموع الجنس والفصل فكيف يجعل عبارة عن المأخوذ بشرط شئ أعني الحيوان المأخوذ بشرط الناطق مثلا وأجيب بأنه تسامح مبني على أن الجنس والنوع والفصل واحد بالذات لكن

عليه والثانى نفس الانسان والثالث جنس له محمول عليه ( ثم ) الماهية إما بسيطة

فيه تأمل والتحقيق مانذكره انشاء الله تعالى (قوله والثالث جنس له محمول الخ ) قال المصنف
وحقيقة الكلام أن المأخوذ لا بشرط شئ اذا اعتبر بحسب التغاير بينه وبين مايقارنه
من جهة والاتحاد من جهة كان ذاتيا محمولا واذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعا
وهو المراد بالمأخوذ بشرط انتهى (أقول) هذا يخالف مافى الشرح نوع مخالفة فتأمله
ثم التحقيق الموجود يتوقف على نقل ما نقله المصنف فى شرح المقاصد عن ابن سينا
بعد نقل ما نقلناه عنه لبيان الماهية بشرط لاشئ بالمعنى الآخر كما سبق وهو هذا وقد
تؤخذ لا بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده ولا لاوحده مع تجويز أن يقارنه غير وأن
لايقارنه ويكون المعنى الاول مقولا على المجموع حال المقارنة والمأخوذ على هذا الوجه
قد يكون غير متحصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا للقولية على أشياء مختلفة الحقائق
وانما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه أحد تلك الاشياء المختلفة
فيكون بهذا الاعتبار جنسا و المضاف اليه الذى حصله وجعلها أحدها فصلا وقد
يكون محصلا بنفسه كما فى الانواع البسيطة أو بما انضاف اليه فجعله أحد الاشياء
كما فى الانواع الداخلة تحت الجنس وهو نوع مثلا اذا أخذ الحيوان بشرط أن لايكون
معه شئ وان اقترن به ناطق صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال انه
حيوان كان مادة واذا أخذ بشرط أن لايكون معه الناطق متخصصا ومتحصلا به كان
نوعا واذا أخذ لابشرط أن يكون معه شئ بل من حيث يحتمل أن يكون انسانا
أو فرسا وان تخصص بالناطق تحصل انسانا ويقال انه حيوان كان جنسا فالحيوان
الاول جزء الانسان متقدم عليه فى الوجودين والثانى نفس الانسان والثالث جنس له
محمول عليه ولا يكون جزأ لان الجزء لايحمل على الكل بالمواطأة وانما يقال للجنس
والفصل انه جزء من النوع لان كلا منهما يقع جزأ من حده ضرورة أنه لابد للعقل
من ملاحظتهما فى تحصيل صورة مطابقة للنوع فبهذا الاعتبار يكون متقدما على النوع
فى العقل وأما بحسب الخارج فيكون متأخرا لانه مالم يوجد الانسان فى الخارج لم
يعقل له شئ يعمه وغيره وشئ يخصه ويصيره هو هو بعينه هذا ما ذكره

ابو علي في الشفاء ولخصه المحقق في شرح الاشارات انتهى ثم ذكر المصنف رحمه الله ان فيه مواضع بحث وانا قد أشرنا الى بعضها فيما سبق فلينظر اذا تمهد هذا فاعلم أن ماسبق أوائل الفصل هي الاعتبارات المشهورة للماهية بين المتأخرين وأما الشيخ الرئيس فقد يستفاد من كلامه المنقول اعتبارات غير ماشتهر وهي أن الماهية المأخوذة بشرط لاشئ هي مايتصور معناها وحده بحيث لو قارنها شئ اعتبر ذلك الشئ خارجا عنه غير داخل فيه فلا يكون ذلك المعنى مقولا على المجموع المركب حال المقارنة بل جزأ منه ومادةله والماهية المأخوذة بشرط شئ بقرينة تقابلها بما سبق مايتصور معناها لاوحده بحيث لو قارنها شئ اعتبر داخلا فيها فيكون ذلك المعنى عين المجموع المركب حال المقارنة والمأخوذة لابشرط شئ مايتصور معناها لاوحده بحيث لو قارنها شئ لم يعتبر دخوله فيها ولا عدم دخوله فيكون مبهما محتملا للقولية على المجموع حال المقارنة فالحيوان اذا اعتبر بالمعنى الاول يكون جزأ للركب الذى هو الانسان مثلا واذا اعتبر بالمعنى الثانى يكون نوعا هو الانسان مثلا واذا اعتبر بالمعنى الثالث يكون جنسا مقولا على الانسان وغيره من الحقائق المختلفة المشتركة فى الحيوانية فعلى هذا الاصطلاح تكون الماهية المأخوذة بشرط شئ المسماة بالمخلوطة عبارة عن المركب من الماهية ومايقارنها فتكون عين الافراد من غير لزوم ماسبق من الاعتراض ومن غير احتياج الى ماسبق من المصنف من أن جعل النوع عبارة عن المأخوذ بشرط شئ مسامحة مبنية على كون النوع والجنس والفصل واحدا بالذات فانه انما يتم فى الماهية بالنسبة الى الانواع دونها بالنسبة الى الاصناف والاشخاص فتأمل وتكون الماهية لابشرط شئ أعنى المطلقة مبهمة محتملة للقولية ومن هذه الحيثية تكون جنسا أوعرضا عاما لاعينا لما صدقاتها ولا جزأ منها وان كانت من حيث الصدق لاتخلو من أن تكون جزأ أو عينا لها كما سبق أنها من حيث المفهوم متنافية ومن حيث الصدق أعم منها فظهر ان جعل غير المبهم من أقسام هذه الماهية انما هو من حيث الصدق فمعنى قول المصنف فى شرح المقاصد ان مبنى ذلك على مامر من كون الاول أعم من الثانى هو أنه كذلك بحسب الصدق لاالمفهوم فالمأخوذ لابشرط أن يكون معه شئ انما يكون جنسا محمولا اذا كان معتبرا على سبيل الابهام بحيث يكون صالحا لأن يعتبر المقارن له داخلا فيه وخارجا عنه فالمعتبر فيه هو صلاحية تغايره

لاجزءلها كالنقطة وإمامركبة تقابلها كالجسم و(لاخفاءفي وجود الماهية المركبة ) ويلزم منه وجود البسيطة ( ولابدمن انتهائها الى البسيطة ) لان الواحدمبدأ المتعدد كماأن الوحدة مبدأ التعدد فكما امتنع عدد متناه أوغيرمتناه من غيرأن يوجد فيه وحدات كذلك يمتنع أن يوجد متعدد لايكون فيه آحاد أى أمور غيرمنقسمة بالفعل سواء كانت قابلة للانقسام أولا ثم التركيب قد يكون حقيقيا بأن يحصل من عدة أشياء حقيقة واحدة بالذات مختصة بلوازم وآثار وقد يكون اعتباريا بأن يكون هناك عدة يعتبرها العقل أمراواحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يوضع بازائه اسم كالعسكر ( واحتياج بعض الاجزاء الى بعض في المركب الحقيقي ضروري ) اذلواستغنى كل من الاجزاء عن الآخر لم يحصل منها

---

واتحاده معا فلو اعتبر فيه التغاير فقط أوالاتحاد فقط كان الاول جزأوالثانى نوعا لاجنسا وظاهر عبارة الشارح «مد ظله» ليس نصا في المراد كما سبق فتأمله ثم لايخفى أنه استبان من جميع ماسبق أن الماهية سواء على القول المشهور أو على اصطلاح الشيخ إنما قسمت الى المعانى المذكورة بحسب اعتباراتها في الحقيقة يكون المقسم اعتبارالماهية فاندفع ماغالطنا به بعض من ظهر بزى أهل العلم ولم يشم رائحته من أنه كيف يصح تقسيم الماهية الى المخلوطة والمجردة والمطلقة مع أن المقسم هى المطلقة فتفطن (قوله لاجزء لها) أى في حد ذاتها (قوله تقابلها) أشار به الى أن البساطة والتركيب بهذا التفسير متنافيان لايصدقان على شئ ولا يرتفعان عنه وقد يؤخذان متضايفين بأن يؤخذ البسيط بمعنى مالا جزء له بالقياس الى ماركب منه والمركب بمعنى ماله أجزاء بالقياس الى أجزائه فالبسيط بمعنى جزء المركب والمركب بمعنى الكل له وبهذا التفسير لامنع من صدقهما على شئ كأن يكون بسيطا بالقياس الى شئ مركبا بالقياس الى آخرفتدبر (قال ولا خفاء) أى وجود الماهية المركبة معلوم بالضرورة (قوله لان الواحد مبدأ المتعدد الخ) أراد من الواحد والمتعدد معروض الوحدة والعدد ومن الوحدة والتعدد العارض كمايدل عليه قوله فكما امتنع عدد متناه الخ ويرد عليه أنا سلمنا أن العدد سواء كان متناهيا أو غيره لابد

ماهية واحدة وحدة حقيقية ثم الاحتياج فيما بين الجزأين قد يكون من جانب واحد كالمركب من البسائط العنصرية ومما يقوم بها من الصور المعدنية أو النباتية أو الحيوانية اذ الصورة تحتاج الى تلك المواد من غير عكس وقد يكون من الجانبين كما فى الهيولى والصورة فتحتاج الهيولى الى الصورة من حيث ان بقاء الهيولى بالصورة والصورة الى الهيولى من حيث ان تشخصها بالهيولى كذا قالوا (بخلاف) المركب ( الاعتبارى ) فان قيل احتياج الهيئة الاجتماعية الى الأجزاء المادية لازم قطعا قلنا الصورة الاجتماعية فى المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل

---

أن يوجد فيه وحدات ويلزم منه انتهاء المعروض المتعدد الى المعروض الواحد لكن لا يلزم الانتهاء الى البسيط بمعنى مالا جزء له لجواز أن يكون ذلك المعروض الواحد مركبا نعم يلزم كون العارض بسيطا بالمعنى المذكور ولكنه ليس هو عدمى كما هو ظاهر فظهر أن هذا الاستدلال مغالطة من باب اشتباه العارض بالمعروض كما فى شرح المقاصد وقد يستدل على انتهاء المركب العقلى الى البسيط بأنه لو لم ينته اليه لامتنع تعقل الماهية لامتناع احاطة العقل بما لا يتناهى ورد بأن ذلك ممنوع فان معنى المركب العقلى هو مالا يكون تمايز أجزائه الا بحسب العقل وهذا لا يستلزم كونه معقولا بأجزائه فالاولى اثبات البسيطة أيضا بالضرورة فتدبر (قوله وحدة حقيقية الخ) للقطع بأنه لا يحصل من الحجر الموضوع بجنب الانسان مثلا واحد حقيقى (قوله من الجانبين ) أى لكن لا باعتبار واحد والا لزم الدور (قوله كذا قالوا) اشارة الى أن مبناه على قواعدهم التى لا يتم أكثرها كما سيأتى بيانها (قوله قلنا الصورة الاجتماعية) حاصله الجواب عما يقال إنه لا يخلو اما أن يراد به الاحتياج فيما بين الاجزاء مطلقا فاحتياج الصورة الاجتماعية فى المركب الاعتبارى الى المواد ضرورى أيضا فلا فرق بينه وبين الحقيقى واما أن يراد الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم فى المركب الحقيقى كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية أو النباتية أو الحيوانية التى سبق أنها مركبات حقيقية وحاصل الجواب أن المراد هو الاحتياج بين الاجزاء الموجودة والصورة

لا تحقق لها فى الخارج اذ ليس من العسكر فى الخارج الا تلك الأفراد ولو جعلت الهيئة جزأ من العسكر لم يكن العسكر أمرا موجودا فى الخارج لأن ما جزؤه عدمى فهو عدمى قطعا وذلك مما لا يقول به عاقل ثم إنهم اختلفوا فى الماهيات الممكنة أهى بجعل الجاعل أم لا وفى تحرير هذه المسئلة أقوال وما اختاره المصنف هو أن المراد من المجعولية الاحتياج الى الفاعل ولا خفاء فى أن احتياج الممكن الى الفاعل من لوازم الهوية دون الماهية فمن قال بمجعولية الماهية أراد أنها تعرض للماهية فى الجملة أعنى الماهية بشرط شئ ومرجعها الى الهوية ( ومن خالف فى مجعولية الماهية ) وقال انها ليست مجعولة ( أراد أنها ) أى المجعولية ( من لوازم الوجود ) وعوارض الهوية ( كتناهى الاجسام ) فانه ليس

---

(قوله من لوازم الوجود الخ) يعنى ليس مراد المخالف أن الصادر عن الفاعل هو الوجود دون الماهية فان الوجود أمر اعتبارى لا يحتاج الى جاعل بل مراده أن المجعول هو الماهية بشرط شئ أعنى الماهية المخلوطة فانها التى تحتاج الى فاعل دون الماهية من حيث هى كما أنها المرادة عند القائل بمجعوليتها فيكون النزاع راجعا الى اللفظ اه منه « مد ظله علينا »

---

الاجتماعية فى المركب الاعتبارى ليست بموجودة فى الخارج فان قيل فعلى هذا يكون مثل الترياق والسكنجبين مركبا حقيقيا ضرورة انه يحدث بتركيبه صورة فى نفس الامر تكون مبدأ للآثار وتحتاج تلك الصورة الى موادها قلت ذلك مسلم ان كانت الصورة جوهرية أما اذا كان الحادث من ذلك مجرد المزاج المخصوص الذى هو من قبيل الاعراض فلا يتم الا بالقول بجواز تركب المركب الحقيقى من الجوهر والعرض وفى الكل تردد كما قيل ثم اعلم أن أجزاء المركب إما أجزاء وجودية كالنفس والبدن للانسان أو عدمية كسلب ضرورة الوجود والعدم للامكان أو مختلفة كالسابقية وعدم المسبوقية للاول (قوله ان المراد من المجعولية الخ ) قال صاحب المواقف ما حاصله

من لوازم ماهية الجسم حتى لو تصورنا جسما غير متناه كان جسما ( لا ) من لوازم ( الماهية كزوجية الأربعة ) فانها من لوازم ماهية الاربعة حتى اذا تصورنا أربعة ليست بزوج لم تكن أربعة ( والا ) يكن مراد المخالف ماذكر لم يكن للمخالفة وجه ( فان احتياج الممكن الى العلة ضرورى ) فعلى ماذكر يكون الخلاف لفظيا ولما فرغ عن مباحث الوجود والماهية شرع فى لواحقهما فقال

---

ان المجعولية قد يراد بها الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير على مايعم الجزء أيضا وكلاهما من عوارض الممكن لكن الاول من لوازم هويته مطلقا والثانى من لوازم ماهية المركب دون البسيط فافهم (قوله فعلى ما ذكر يكون الخلاف لفظيا ) أقول هذه المسئلة كما أشار اليه الشارح «مد ظله» مما اختلف فيها الاقوال واضطربت فيها الكلمات بحيث لاتكاد تنضبط فذهب المتكلمون الى أن الماهيات بسيطة كانت أو مركبة بجعل الجاعل وجمهور الفلاسفة الى أنها ليست بجعل الجاعل مطلقا وبعضهم الى أن المركبات مجعولة دون البسائط وانما تتصور التفرقة لوثبت أن تقرر المجموع غير مجموع التقررات لكنه غير معقول كما قيل (أقول) يمكن أن يكون القائل بالتفرقة ممن يريد بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا أو جزأ فحينئذ يمكن القول بعدم مجعولية البسائط دون المركبات فتفطن واحتج المتكلمون على ماذهبوا اليه بوجوه أشهرها هو أن الكلام فى الماهيات الممكنة وكل ممكن محتاج الى الفاعل لما سيأتى واحتج المخالف بأن كون الماهية ماهية لو كان بجعل الجاعل لزم على تقدير عدم الجاعل أن لايكون الانسان انسانا مثلا وهو محال فالمجعول هو وجود الماهية أو اتصافها به ورد بوجهين أحدهما أنه إن أريد أنه يلزم أن يكون الانسان ليس بانسان بطريق السلب فلا نسلم استحالته فانه عند ارتفاع الجاعل يرتفع الموجود وتبقى الماهية معدومة فيكذب الايجاب فيصدق السلب وان أريد بطريق العدول بأن يتقرر الانسان فى نفسه بحسب الخارج ويكون لا انسانا فلا نسلم لزومه فانه

(( فصل فى التعين )) تعين الشئ كما فى شرح المقاصد غير ماهيته ووجوده ووحدته لكون كل من هذه الامور مشتركا بينه وبين غيره بخلاف التعين ولذا يصدق قولنا الكلي ماهية وموجود وواحد ولا يصدق أنه متعين وإن كان التعين أو المتعين مفهوما كليا

---

(قوله مشتركا بينه وبين غيره) معنى اشتراك الوجود والماهية والوحدة أن كل فرد من أفرادها انما ينفرد عنه فرد آخر منها لما ينضم اليها تضاف هى اليه بخلاف التعين فان كل فرد منه متميز عن غيره بنفسه لا بما ينضم اليه فكل فرد من افراد الوجود مثلا نفس الفرد الآخر وانما يتميز عنه بما يضاف اليه فيكون مشتركا بينه وبين غيره بخلاف افراد التعين فانه لا يكون الشئ منها عين الآخر بحسب نفسه اه منه « مد ظله »

---

منه دار ارتفاع الجاعل لا يبقى الانسان حتى يصلح موضوعا للايجاب كذا فى شرح المقاصد ولى فيه تأمل فليتأمل والثانى أن الوجود أو الاتصاف ماهية من الماهيات فى القول بمجعوليتهما اعتراف بمجعوليته فلا نزاع حقيقة وفيه أيضا نظر فان النزاع فى الماهيات التى هى حقائق الاشياء لا فيما صدقت الماهية عليه من الافراد فتأمل وبالجملة أكثر أدلة المتكلمين على تقدير تمامها أيضا لا تفيد الا كون الوجود بل اتصاف الماهية به من الفاعل فى الحقيقة يكون النزاع على هذا أيضا لفظيا فتدبر (قوله مشتركا بينه وبين غيره) أى بين ذلك وغيره (أقول) فيه بحث فان المراد من اشتراك تلك الامور اما اشتراك كليها بين الاشياء فسلم لكن نمنع عدم اشتراك التعين كذلك فانه أيضا كلى كما يصرح به قريبا واما اشتراك أفرادها فممنوع ضرورة أن الفرد الموجود من الوحدة مثلا فى هذا الشئ غير الفرد الموجود فى ذلك الشئ كما هو ظاهر اللهم الا أن يقال ان تعين كل شئ نوع منحصر فى فرده كما أشار اليه المصنف فى شرح المقاصد بخلاف تلك الامور لكنه فى حيز المنع فتأمل (قوله ولذا يصدق قولنا الكلى) فى النسخة التى فى نظرنا بلام التعليل خلاف ما فى نظرنا من نسخ شرح المقاصد فانه بالكاف (أقول) فى التعليل نظر فان عدم صدق قولنا الكلي متعين لا يقتضى عدم اشتراك تعين الشئ بينه وبين غيره كما هو ظاهر الا أن يشار بكلمة الاشارة الى تغايره لتلك الامور لا الى وجه

صادقا على الكثرة و بين التعين والتميز عموم من وجه لصدقهما على تشخصات الأفراد اذا اعتبر مشاركتها فى الماهية مثلا فان كلا منها متشخص فى نفسه ومتميز عن غيره و يصدق التعين بدون التميز حيث لا تعتبر المشاركة وبالعكس على تميز الكليات كالانواع المعتبر اشتراكها فى الجنس هذا ثم اعلم أنه اختلف فى أن التعين وجودى أو عدمى حقيقى أو اعتبارى فلابد فى تحقيق أنه ماهو من بيان ماهو المراد من هذه الألفاظ فنقول ( أفراد النوع إنما تتمايز بعوارض ربما تنتهى ) تلك العوارض

---

التغاير فتدبر فالاولى هو مافى شرح المقاصد (قوله عموم من وجه) ولعل ذلك مبنى على أنهم يريدون من التعين كون الشئ بحيث يصير مانعا من حمله على كثيرين ومن التميز كون الشئ بحيث ينفرد عن مشاركاته فالمعتبر فى الاول كونه جزئيا سواء كان مع اعتبار المشاركة أولا وفى الثانى التمايز عن المشاركات سواء كان فى الجزئى أولا (قوله فى أن التعين وجودى أو عدمى الخ) قد يقال أمر اعتبارى لا تحقق له فى الاعيان اذ لو كان موجودا فى الخارج كان له تعين وهكذا فيتسلسل وقد يجاب بأنه انما يلزم ذلك لو كانت التعينات متشاركة فى الماهية لتحتاج فى التمايز الى التعين لم لا يجوز أن تكون مخالفة للماهية متمايزة بالذات وانما تتشارك فى لفظ التعين أو فى عرضى لها هو مفهوم التعين وأما حديث كون تعين التعين نفسه فقد قيل انه مدفوع بأن ذلك الاتحاد انما يصح فى الامور الاعتبارية كالحدوث ونحوه وأما التعين فهو من الامور الخارجية العارضة للتعين فى الخارج وتغاير العارض والمعروض الخارجيين ضرورى كذا فى شرح المقاصد لكن فيه تأمل لا يخفى كما سيأتى وقد يقال انه وجودى لانه جزء المتعين اذ هو عبارة عن الماهية والتعين وهو موجود وجزء الموجود موجود ورد بأنه لم لا يجوز أن يكون المتعين هو نحو الانسان المقيد بالعوارض المشخصة دون المجموع ولو سلم فهم لا يسلمون كون تلك العوارض الموجودة تعينا بل ما به التعين

(الى مايفيد الهاذية) وامتناع الشركة اذا كانت الافراد من الموجودات الخارجية (فبعد تلخيص أن) المراد من (التعين والتشخص هو تلك الهاذية) الحاصلة بالعوارض (أو مايفيدها) أى العوارض نفسها (أو كون الفرد بحيث لايقبل الشركة) أى أن يشترك فيه (أو عدم قبوله لها) أى الشركة (و) بعد تلخيص (أن المراد بـ(العدمى هو المعدوم أو العدم) المطلق أو (المضاف) المركب مع وجودى كعدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيرا أو غير المركب كعدم قبول الشركة (أو مايدخل فى مفهومه العدم) ككون الشئ بحيث لايقبل الشركة (و) أن المراد من (الوجودى) ما كان (بخلافه) فهو الموجود أو الوجود مطلقا أو المضاف أو مالايدخل فى مفهومه العدم والعبرة بالمعنى حتى ان العمى عدمى وإن اللاعمى وجودى (و) بعد تلخيص (أن) المراد من (الحقيقى ماله ثبوت فى نفس الامر) أى فى حد ذاته (من غير شائبة فرض وتقدير) من العقل (و) أن المراد من (الاعتبارى) ماكان (بخلافه) يعنى مالاتحقق له الا بحسب فرض العقل (لايشتبه أن التعين وجودى أو عدمى حقيقى أو اعتبارى) فلا خفاء فى أن العوارض وجودية والهاذية اعتبارية وكون الفرد بحيث لايقبل الشركة أو عدم قبوله لها عدميان (و) أيضا (لايشتبه) عليك (أنه) اى التعين لايحصل بانضمام

---

(قوله الى مايفيد الهاذية الخ) لعله أراد بما يفيدها كون الفرد بحيث لايقبل الشركة (قوله وامتناع الشركة) عطف تفسير للهاذية (قوله أى العوارض نفسها) تفسير ما لاتفسير ضمير المفعول فانه للهاذية وتخصيص مايفيد بالعوارض مع أنها مفيد بعيد انما للتصريح بعده بالمفيد القريب أعنى كون الفرد بحيث لايقبل الشركة فتدبر (قوله أى أن يشترك فيه) أى معنى التعين هو كون الفرد بحيث يمتنع أن لايشترك فيه أفراد أى يمتنع أن يحمل على كثيرين لا كونه بحيث لايشترك مع غيره فى شئ اذ لامتعين الا وهو له شريك فى أمر كلى فافهم (قوله المركب مع وجودى الخ) أى المعتبر على طريق العدم والملكة (قوله أو غير المركب) أى المعتبر على طريق الايجاب والسلب

الكلى الى الكلى لان كلا من المنضم والمنضم اليه يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين والتعين على كل تقدير لابد فيه من كون المفهوم بحيث لا يمكن للعقل ذلك فهو ( انما يستند الى الفاعل القادر ) المختار كغيره من الممكنات على ما هو عندنا من استناد الكل اليه تعالى ( أو الى الوجود الخارجى ) عند بعض للقطع بأن الماهية اذا تحققت فى الخارج لا تقبل الشركة وإنما تقبلها فى العقل فان قيل فيلزم أن لا يتعدد التعين لان الوجود أمر واحد ومقتضى الواحد لا يكون الا واحدا أجيب بأن الوجود وإن كان بحسب المفهوم واحدا لكن تتعدد أفراده بحسب الازمنة والامكنة وسائر الاسباب وبعد اعترض بأن الدوران لا يفيد العلية فان قيل نحن نقطع بالتعين عند الوجود الخارجى مع قطع النظر عن جميع ما عداه

---

(قوله لان كلا من المنضم والمنضم اليه الخ) ان قيل حكم الكل قد يخالف حكم كل واحد فيجوز أن يكون كل من المنضم والمنضم اليه كليا والمجموع جزئيا قلنا لا معنى للانضمام هنا سوى أن العقل يعتبر مفهوما كليا ثم يعتبر له وصفا كليا ومعلوم بالضرورة أن الكلى الموصوف بالاوصاف الكلية لا ينتهى الى حد المانعية وان كان ذلك الوصف هو مفهوم الجزئية وامتناع قبول الشركة أو يقال مرادهم من نفى حصول التعين من ذلك الانضمام هو أن انضمام الكلى الى الكلى لا يستلزم التعين والتشخص لا أنه لا يفيده أصلا فالمقصود أن المعنى الذى بسببه امتنع العقل فرض صدق المفهوم على كثيرين لابد أن يستند الى أمر يستلزمه ( قال فهو إنما يستند الى الفاعل القادر الخ ) فهو الموجد عندنا لكل ما شاء من التشخصات على ما سيأتى تفصيله (قوله لا يفيد العلية) أى فيجوز أن الوجود ما معه التعين لا ما هو علة التعين

قلنا قطع النظر عن الشئ لايوجب انتفاءه (أو الى أسباب اخر كما ذهب اليه الفلاسفة من أن التعين قد يستند الى (نفس الماهية) فينحصر نوعها فى الشخص الواحد الحاصل من الماهية والتعين الذى علل بها ولم يمكن أن يوجد معها تعين آخر والا انفك عنها التعين الاول فيتخلف المعلول عن علته هذا اذا كان تعين الماهية زائدا عليها معللا بها وأما اذا كانت الماهية متعينة فى ذاتها ممتنعة فى نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى على رأيهم فلا يتصور هناك تعدد أصلا

---

(قوله لايوجب انتفاءه) وبالجملة عند الوجود لابد من أمر يستند اليه الوجود فيجوز أن يستند اليه التعين أيضا ولو سلم فالوجود لايقتضى الا تعينا ما والكلام فى التعينات المخصوصة فلا يثبت المطلوب مالم يبين أن وجود كل فرد يقتضى تعينه الخاص (قوله كما ذهب اليه الفلاسفة الخ) حاصل ماذهبوا اليه على مايستفاد من شرح المقاصد هو أن الموجود اما مادى أو غيره والثانى اما واجب كالبارى أو ممكن وهو العقل والاول إما مادى فى ذاته كالاجسام والاعراض أو مادى فى التعلق كالنفوس البشرية والفلكية فغير المادى بقسميه تعينه مستند الى نفس ماهيته فتنحصر كل ماهية فى فرد لكن العقول لما كانت مختلفة الماهيات متعددة عندهم تعدد افرادها وكل فرد منها لنوع من الماهية انحصرت فيه بخلاف الواجب فان ماهيته لما لم تكن متعددة بل واحدة انحصرت فى فرد واحد ولم يتصور هناك تعدد أصلا لابحسب الفرد ولابحسب النوع والمادى بنوعيه تعينه مستند الى مادته أى محله والمراد منه كما فصله بعضهم المعروض فى الاعراض والمادة فى الاجسام والمتعلق فى النفوس بناء على ماذكروا من حدوث النفس بعد البدن وتعينها به اذا عرفت هذا عرفت أن فى تحرير الشارح «مد ظله» نوع اضطراب فان قوله فينحصر نوعها فى الشخص الواحد الى قوله هذا اذا كان تعين الماهية زائدا عليها الخ لبيان استناد تعين المجردات كالعقول الى ماهيتها فحينئذ اما أن يريد بقوله وأما اذا كانت الماهية متعينة فى ذاتها الخ بيان أن ماهية الواجب مدبلة ماهية المجردات فى أن تعينها ليس معللا بها زائدا عليها بل هو عينها كما هو الظاهر من السياق فمع أنه

( أو الى ( المادة المتشخصة ) إما بالذات كهيوليات الافلاك فان هيولى كل فلك متشخصة فى نفسها وممتازة عن هيولى فلك آخر وإما ( بما يلحقها من العوارض ) المتعينة فى نفسها اللاحقة ( بحسب تعاقب الاستعدادات ) كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة بينها تشخصها وتعددها باعراض تلحقها بحسب تعاقب استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك

---

خلاف ماذهبوا اليه هنا كما مر آنفا يرد عليه أنه مع القول بزيادة تعينها عليها وكونه معللا بها يتم القول بأنه لايتصور هناك تعدد لافردا ولا نوعا كما سبق الا أن يقال المراد أنه حينئذ لايتصور تعدد لاذهنا ولا خارجا على ما صرح به المصنف فى شرح المقاصد من أن قولهم ان لكل موجود ماهية كلية فى العقل وان امتنع تعدد أفرادها فى الخارج مخصوص بغير الواجب تعالى فانه فى حقه محل نظر فتأمل واما أن يريد به بيان أنها مديلة ماهية المجردات فى امتناع تعدد افرادها مطلقا وان كان تعينها معللا بها أيضا كان حق العبارة أن يقول هذا اذا كانت الماهية مختلفة متنوعة وأما اذا كانت متحدة كالواجب تعالى فلا يتصور هناك الخ فتفطن فان الامساك من تحقيق أمثال هذا المقام ليس سبيل الكرام ( قوله من العوارض المتعينة فى نفسها الخ ) اشارة الى جواب مايعترض عليه من أن تعين الاعراض الحالة فى المادة انما هو بتعين المادة على ماسيجىء فلو تعينت المادة بها كان دورا وحاصل الجواب أن تعين المادة انما هو بنفس الاعراض المتعينة بنفسها بتعينها لابتعيناتها الخاصة الحاصلة بتعين المادة فلا دور ولا حصول التشخص بانضمام الكلى الا أنه يرد أنه اذا جاز ذلك فلم لايجوز تكثر الماهية وتعين أفرادها بما يلحقها من الامور العارضة من غير لزوم مادة كذا قيل

﴿فصل﴾ في بيان (الوجوب والامتناع والامكان) هي من الامور العارضة للماهية بالقياس الى الوجود كالقدم والحدوث كما سيجيء ان شاء الله تعالى وهي ( معقولات ) أي معان عقلية ( تحصل من نسبة المفهوم الى هلية بسيطة ) أي وجوده في نفسه كان يقال هل العنقاء موجود (أو مركبة ) أي وجوده لامر كأن يقال هل الحركة دائمة قال في شرح المقاصد ان هل إما بسيطة يطلب بها وجود الشيء في نفسه أو مركبة يطلب بها وجود شيء لشيء فاذا نسب المفهوم الى وجوده في نفسه أو وجوده لامر حصل في العقل معان هي الوجود والامتناع والامكان لان حمل الوجود على الشيء أو ربط الشيء بالشيء بواسطة الوجود إما على وجه الوجوب كقولنا صانع العالم موجود والاربعة يوجد لها الزوجية أو على وجه الامتناع كقولك شريك الباري موجود والاربعة يوجد لها الفردية وإما على وجه الامكان كقولنا الانسان موجود أو يوجد له الكتابة والياء والهاء في هلية كهما في كمية (و) هذه الامور الثلاثة ( تصورها ضروري ) لا تحتاج الى تعريف ( والتعريف بمثل ضرورة الوجود ) للوجوب ( أو ضرورة العدم ) للامتناع

---

(قوله هي من الامور العارضة للماهية الخ ) قيل جعل الامتناع من لواحق الوجود والماهية انما هو بالنظر الى أن ضرورة سلب الوجود من الماهية حال لهما أو الى أنه من أوصاف الماهية المعقولة أو لكونه في مقابلة الامكان (قوله فاذا نسب المفهوم الى وجوده الخ) أي اذا حمل الوجود في نفسه أو لامر على مفهوم سواء بطريق الايجاب أو السلب حصلت تلك المعاني فلا يرد انها تحصل عند حمل العدم أو الربط بواسطة كما تحصل عند حمل الوجود كذلك وذلك لاندراجه فيما ذكرناه كما صرحوا به

( أولا ضرورتهما ) للامكان ( لفظى ) يقصد به تفسير مدلول اللفظ وضرورة التصور إنما تغنى عن التعريف المعنوى ( وينقسم كل من الاولين ) يعنى الوجوب والامتناع دون الاخير أعنى الامكان لانه ذاتى ليس إلا والا لكان الشئ واجبا أو ممتنعا أى ضرورى الوجود أو العدم بالذات ولا ضرورى الوجود والعدم بالغير فيرتفع ما بالذات وهذا معنى الانقلاب ( الى الذاتى والغيرى ) لان ضرورة وجود الشئ أولا وجوده فى نفسه أو ضرورة وجوده لشئ أولا وجوده له ان كانت بالنظر الى ذات الموضوع كوجود البارى وعدم اجتماع النقيضين ووجود الزوجية للاربعة وعدم الفردية لها فذاتى والافغيرى ( فالموصوف بالذاتى من

---

(قوله يقصد به تفسير مدلول اللفظ الخ) ولهذا لايتحاشى من أن يقال الواجب مايمتنع عدمه والممتنع مايجب عدمه والممكن مالا يجب وجوده ولا عدمه ولا يمتنع وجوده ولا عدمه ولو كان القصد الى افادة تصور هذه المعانى لكان دورا ظاهرا (قوله وعدم اجتماع النقيضين) مثال الامتناع الذاتى الحاصل من النسبة الى الهلية البسيطة كالمثال الذى سبق وسيأتى أعنى شريك البارى وههنا بحث لم أر من تعرض له وهو أن الامتناع المعقول هنا انما حصل من نسبة وجود الاجتماع للنقيضين لا وجود الاجتماع فى نفسه فان الاجتماع ليس ممتنعا فى نفسه بل الممتنع انما هو وجوده للنقيضين وكذا الشريك ليس ممتنعا فى نفسه بل الممتنع انما هو وجوده للبارى فهما كامتناع الفردية للاربعة فى الحصول من النسبة الى الهلية المركبة مع اتفاقهم على تمثيلهما الهلية البسيطة والجواب أن الامتناع لاجتماع النقيضين قد يعتبر بحيث يكون معقولا من الوجود المأخوذ رابطة بين الاجتماع والنقيضين كأن يقال هل الاجتماع يوجد للنقيضين فحينئذ يكون مستفادا من الهلية المركبة وقد يعتبر بحيث يكون معقولا من الوجود المأخوذ محمولا كأن يقال هل اجتماع النقيضين موجود فيكون مستفادا من الهلية البسيطة وهذا هو المراد عند المذكور وبه ينحل حديث امتناع شريك البارى وغيره فتدبر فانه دقيق ومزيد أيضا (قوله والا ) أى وان لم تكن ضرورة الوجود واللا وجود البسيطين أو المركبين بالنظر الى ذات

الواجب ) أى الموصوف بالوجوب الذاتى ( واجب الوجود لذاته ) كما اذا أخذ الوجود محمولا ( وهو الله تعالى أو ) واجب الوجود ( لشئ آخر ) هو الموضوع كما اذا أخذ رابطة بين المحمول والموضوع ( كزوجية الاربعة ) فانها الازمة ماهية الاربعة وواجبة الوجود لها نظرا الى نفسها من غير احتياج الى أمر آخر ( و ) الموصوف بالذاتى ( من الممتنع ) أى الموصوف بالامتناع الذاتى هو إما ( ممتنع الوجود لذاته ) كما اذا أخذ الوجود محمولا ( كشريك البارى أو ) ممتنع الوجود ( لشئ آخر ) هو الموضوع كما اذا أخذ رابطة بين الموضوع والمحمول ( كفردية الاربعة والموصوف بالغيرى ) من الواجب ( كممكن هو واجب الوجود

---

( قوله لذاته ) ليست اللام هنا وفى قوله لشئ آخر للتعليل فتكون متعلقة بالامتناع بل لام الاضافة فتفيد اضافة الوجود الى مدخولها اه منه «مد ظله»

---

الموضوع كوجود زيد مثلا حين وجوده وعدم بكر حين عدمه ووجود القيام لزيد كذلك وعدم القعود لبكر كذلك ( قال واجب الوجود لذاته ) يحتمل أن تكون اللام صلة الوجود للاختصاص لا التعليل وكذا فى المعطوف بقوله أو لشئ آخر فيكون المقصود افادة تعميم الوجوب الذاتى على البسيط والمركب ويحتمل أن تكون اللام فيهما صلة الوجوب للتعليل فيكون المقصود افادة التعميم مع التصريح بكون الوجوب فيهما ذاتيا فتأمل فانه دقيق ( قوله فانها لازمة ماهية الاربعة وواجبة الوجود لها الخ ) أى واجبة الثبوت لماهية الاربعة نظرا الى نفس تلك الماهية لا واجبة الوجود لذات الزوجية بمعنى اقتضائها الوجود بالذات ليلزم المحال قال فى شرح المقاصد و بهذا سقط ما فى المواقف من أنه يلزم كون لوازم الماهيات واجبة لذاتها وهو باطل وذلك لانه ان أراد كونها واجبة لذات اللوازم فالملازمة ممنوعة أو لذات الماهيات فبطلان التالى ممنوع ( قوله كممكن هو واجب الوجود ) أى

حين وجوده و ) من الممتنع بممكن هو ( ممتنع الوجود حين عدمه )
ثم الامكان بالمعنى المذكور هو الامكان الخاص المقابل للوجوب والامتناع بالذات
( وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود ) مع قطع النظر عن جانب العدم فيقابل
الوجوب ويعم الامكان الخاص والامتناع ( أو ) بمعنى سلب ضرورة ( العدم )
مع قطع النظر عن جانب الوجود فيقابل الامتناع و يعم الامكان الخاص والوجوب
( فيسمى بالامكان العام لعمومه الخاص وضروريه الطرف الآخر وقد يعتبر )

---

لذاته أو لشئ آخر وكذا قوله ممتنع الوجود ( قوله حين وجوده وحين عدمه ) ، أشار به الى أن كون الاول واجبا بالغير والثانى ممتنعا به انما يكون اذا لم يكن الوجوب والامتناع فيهما لذات الموضوع فانهما لما اعتبر كونهما حين الوجود والعدم للموضوع فهما لعلة أخرى غير ذات الموضوع فتأمل (قوله المقابل للوجوب والامتناع) وذلك لان بينهما انفصالا حقيقيا لان كل مفهوم اما أن يكون ضرورى الوجود أولا والثانى اما أن يكون ضرورى العدم أولا فالثلاثة لا تجتمع ولا ترتفع والاعتراض بضرورى الوجود والعدم غير وارد لانه مفهوم اذا لاحظه العقل لم يكن الا ضرورى العدم فافهم والتقييد لافادة أنه لا ينفك عن الوجوب والامتناع بالغير كما سبق قال فى شرح المقاصد الامكان ينفك عن الوجوب والامتناع بالغير لكن بحسب التعقل بأن لا يلاحظ الماهية ولا لعلتها وجود أو عدم لا بحسب التحقق اه أقول لو أطلق الامكان بمعنى لا ضرورة الوجود والعدم بالغير أيضا حصل التقابل بينه وبين الوجوب والامتناع بالغير أيضا لكنه لما لم يتحقق له مصداق فى نفس الامر لم يعتبروه كما مر فتأمله (قوله مع قطع النظر عن جانب العدم) أى لا مع النظر الى ضرورة العدم فانه لو نظر الى ضرورة العدم مع سلب ضرورة الوجود انحصر فى الامتناع وليس يفهم معنى الضرورة

من اطلاق لفظ الامكان أصلا بل المفهوم منه اذا قيد بالعدم هو أن الوجود ليس بضرورى أعم من أن يكون العدم غير ضرورى أيضا كما فى الامكان الخاص أو ضروريا كما فى الامتناع فاذا قيل ان الممتنع ممكن فمعناه هو أن وجوده ليس بضرورى لأن عدمه ضرورى غاية الامر أن سلب ضرورة الوجود قد يصدق بما عدمه ضرورى فتفطن وكذا معنى قوله مع قطع النظر عن جانب الوجود أى لامع النظر الى ضرورة الوجود فانه لو نظر اليها معه لانحصر فى الوجوب وليس يطلق الامكان عليه غايته أنه قد يطلق على معنى يصدق بالوجوب أيضا والحاصل أن العامة يفهمون من امكان وجود الشئ نفى امتناع وجوده ومن امكان عدم الشئ نفى امتناع عدمه ولهذا يسمى بالامكان العامى كما يسمى بالامكان العام ولفهمهم عند اطلاقه كذلك نفى الامتناع منه قد يقع الممكن العام مقابلا للممتنع شاملا للواجب كما فى تقسيمهم الكلى الى الممتنع والممكن الذى أحد أقسامه ماوجد منه فرد واحد مع امتناع غيره فافهم اذا سمعت هذا علمت أن ماسبق الى بعض الاوهام من أن للامكان العام مفهوما واحدا هو سلب الضرورة عن أحد الطرفين على الابهام بحيث يشمل الثلاثة أعنى الامكان الخاص والوجوب والامتناع بعيد جدا اذ لايفهم هذا الاعم من امكان الشئ على الاطلاق بل انما يفهم أحد المفهومين من امكان وجود الشئ والآخر من امكان عدمه فتدبر ولهذا قال فى شرح المقاصد ماحاصله أنه بهذا ينحل مايقال على قاعدة كون نقيض الاعم أخص من نقيض الاخص من أنه لوصحت لصدق قولنا كل ماليس بممكن عام ليس بممكن خاص لكنه باطل لان كل ماليس بممكن خاص إما واجب أو ممتنع وكل منهما ممكن عام فيلزم أن كل ماليس بممكن خاص فهو ممكن عام وهذا اذا ضم للمقدمة الاولى أعنى قولنا كل ماليس بممكن عام ليس بممكن خاص أنتج كل ماليس بممكن عام فهو ممكن عام وهو باطل لاستلزامه اجتماع النقيضين اه ووجه الانحلال مامر من عدم كون مفهوم الامكان العام واحدا يشمل الامكان الخاص والوجوب والامتناع معا بل له مفهومان يراد منه عند اطلاقه أحدهما الصادق اما بالامكان الخاص مع الوجوب فقط أو به

من غير نظر الى الماضي والحال وذلك لان الامكان في مقابلة الضرورة وكلما كان الشيء أخلى من الضرورة كان أحق باسم الممكن وذلك في المستقبل اذ لا يعلم فيه حال الشيء من الوجود والعدم بخلاف الماضي والحال فانه قد تحقق فيهما أحدهما ( ويسمى ) الامكان ( الاستقبالي و ) قد يعتبر ( بمعنى تهيؤ المادة لحصول الشيء ) من الصور والصفات والاعراض (باعتبار تحقق الشرائط شيأ فشيأ ) ولا تنتهي الى حد الوجوب الحاصل عند تمام العلة فتتفاوت شدة وضعفا بحسب القرب من الحصول والبعد عنه كاستعداد الانسانية الحاصل للنطفة ثم للعلقة ثم للمضغة وهذا الامكان ليس لازما للماهية لانه يوجد بعد العدم بحصول بعض الشرائط والاسباب ويعدم بعد الوجود بحصول الشيء بالفعل ( فيسمى ) الامكان ( الاستعدادي وهذا ) المعنى الاخير للامكان ( مراد من قال كل

---

مع الامتناع فقط لا بالثلاثة معا فحينئذ لا نسلم بطلان النتيجة المذكورة لان الامكان العام المنفي بمعنى والمثبت بمعنى آخر فلا تناقض أصلا فتمت القاعدة المذكورة فتأمله فانه دقيق جدا (قوله من غير نظر الى الماضي والحال الخ) قال في شرح المقاصد ومنهم من اشترط في الممكن الاستقبالي العدم في الحال لان الوجود يخرجه الى الوجوب ضرورة فيجب منه الخلو والتحقيق أنه ممكن في جانبي الوجود والعدم فكما أن الوجود يخرجه الى الوجوب ويشترط الخلو عنه كذلك العدم يخرجه الى الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه فيلزم ارتفاع النقيضين بل اجتماعهما اه أقول القول بوجوب الخلو عن الوجود أو العدم اما ان يراد منه وجوبه في الحال قلنا ممنوع فان الوجوب أو الامتناع في الحال لا ينافي الامكان في الاستقبال اذ الكلام في الوجوب والامتناع بالغير كما هو ظاهر واما أن يراد وجوب الخلو في الاستقبال فلا يفيد اشتراط الوجود والعدم في الحال كما هو المطلوب فتأمله ثم قال والظاهر أن من اشترط ذلك أراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود وطريانه في المستقبل وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث

حادث مفتقر الى مادة ) قديمة اذ لو كانت حادثة لاحتاجت الى مادة أخرى وهلم جرا فيتسلسل (تكون) تلك المادة ( محلا للامكان ) فان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب وكل ممكن فله امكان وهو وجودى وليس بجوهر لكونه اضافيا فيكون عرضا ويستدعى محلا موجودا ليس نفس ذلك الحادث لامتناع تقدمه على نفسه ولا أمرا منفصلا اذ لا معنى لقيام امكان الشئ بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو المعنى بالمادة ( و ) يفتقر الى ( مدة ) سابقة على وجوده ( بها يكون تعاقب الحوادث ) على المادة من الشرائط والاسباب ( وانما تم )

---

لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود فى الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالى فى جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم بشرط الوجود فى الحال صح ذلك من غير لزوم المحال اه أى من غير لزومه فى الصورتين أقول ظهر مما قررنا أن حديث اشتراط الخلو فى الحال ممنوع وان الظاهر من الامكان الاستقبالى اذا قيد بجانب الوجود هو معناه أن وجوده فى الاستقبال ممكن أعم من أن يكون بطريق الحدوث والطريان أو بطريق الاستمرار وكذا فى جانب العدم فافهم (قوله لاحتاجت الى مادة أخرى الخ) هذا استدلال على كون المادة المفتقر اليها قديمة وأما الاستدلال على الافتقار اليها فهو ما فى المتن من قوله تكون محلا لامكانه ومبنى كليهما على أن كل حادث بهذا المعنى ممكن كما سيصرح به ( قوله لامتناع الانقلاب) قد يقال لانسلم كون الحادث قبل الوجود ممكنا ولا امتناع الانقلاب فان الحادث ممتنع فى الازل لان الازلية تنافى الحدوث ثم ينقلب ممكنا فيما لايزال وأجيب بأن قولكم فى الازل ان كان قيدا للحادث فلا نسلم أنه يصير ممكنا فيما لايزال اذ الحادث فى الازل ممتنع أزلا وأبدا وان كان قيدا للممتنع فلا نسلم أن الحادث ممتنع فى الازل بل هو ممكن أزلا وأبدا فأزلية الامكان ثابتة للحادث دائما وامكان الازلية منتف عنه دائما (قوله اذ لا معنى لقيام امكان الشئ الخ ) قد يقال امكان الشئ هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما بالفاعل قلنا ذلك ممنوع فان الاقتدار المذكور قد يعلل بالامكان وعدمه بعدمه فيقال

قولهم بهذا الافتقار ( لوسلم أن كل حادث بهذا المعنى ) يعنى بالامكان الاستعدادى ( ممكن ) لكنه غير مسلم وليس هذا فى شئ من الانقلاب لان المقابل للوجوب والامتناع هو الامكان الذاتى اللازم للماهية الممكنة ونحن لا ننفيه عن الحادث وهو لا يقتضى محلا موجودا والا لم يكن للممكن حال عدمه فلم يكن لانه الماهية الممكن ( ثم ) الحكم با( حتياج الممكن ) فى وجوده وعدمه ( الى المؤثر ) ويلزمه الحكم ( بامتناع ترجيح أحد طرفيه ) اللذين هما متساويان لا ترجح لاحدهما على الآخر ( بلا مرجح ) من خارج ( ضرورى ) بعد

---

هذا مقدور لكونه ممكنا وذاك غير مقدور لكونه ممتنعا فافهم (قوله والا لم يكن للممكن حال عدمه الخ) فيه أنه لا يستلزم المدعى فان الخصم يعترف بأن الممكن له الامكان قبل وجوده كما سبق وأنه لازم لماهيته مع أنه قائل باقتضائه المحل الموجود الذى هو مادة الممكن فليس لزومه للماهية منافيا لاقتضائه المحل الموجود كما هو ظاهر فالصواب أن يتمسك فى عدم الاقتضاء المذكور بكون الامكان أمرا اعتباريا غير مقتض لمحل موجود ليكون ردا على مدعى الخصم وما تمسك به من كون الامكان أمرا وجوديا مقتضيا لمحل موجود فتبصر (قوله ويلزمه الحكم الخ) قال فى شرح المقاصد ولتلازم هذين المعنيين بل تقارب مفهوميهما جدا قد يجعل الثانى تفسيرا للاول اه فافهم (قوله اللذين هما متساويان لا ترجح لاحدهما الخ) اعلم أن المستحيل الضرورى هو ترجح أحد طرفى الممكن أى وجوده وعدمه على الآخر من غير مرجح أى مؤثر خارج من نفس ذلك الممكن يؤثر فيه بتحصيل أحد طرفيه وترجيحه على طرفه الآخر وقد ينبه على ذلك بأنه لو لم يكن أحد الطرفين من مؤثر لكان من نفسه فكان واجبا أو ممتنعا هذا خلف وانه لو يكن المؤثر خارجا بل كان من نفس الممكن لم يكن نسبته الى طرفيه على السواء وقد قرر أنه كذلك هذا خلف فظهر أن ترجح أحد طرفى الممكن من نفسه وكذا ترجيح الممكن لاحد طرفيه بنفسه ممتنعان ضرورة وهما متلازمان ولذا تراهم قد يذكرون كلا مكان الآخر بقى أن ترجيح المؤثر الخارج عن الممكن لاحد طرفيه هل

تصور طرفي الحكم من غير افتقار الى دليل فان معنى الممكن ما لا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج أن كلا من وجوده وعدمه لا يكون لذاته بل لامر خارج فان قيل يمكن أن يقال وقوع الممكن لا لذاته ولا لامر خارج بل بمجرد الاتفاق قلنا بطلانه يظهر بادنى التفات ولهذا يحكم به من لا يتأتى منه النظر ( وهذا ) الترجيح المذكور الذي قلنا بامتناعه ( غير

---

يجوز بلا داع ومخصص يستدعي تأثيره في أحد الطرفين أولا فالتحقيق أن ذلك المؤثر ان كان مختارا كما هو عندنا فترجيحه بلا داع كذلك جائز بل واقع ضرورة ان ارادته كافية في ذلك التخصيص كالهارب يسلك أحد الطريقين والجائع يأكل أحد الرغيفين وان كان موجبا كما هو عند الفلاسفة فلا بد في ذلك من داع يرجح ويخصص أحد الطرفين بالوقوع كما يقولون بالدواعي المنتهية الى الحركات والاوضاع الفلكية وأما حديث رجحان أحد طرفي الممكن من نفسه لا الى حد الوجوب فسيأتي تحقيقه هذا غاية تحرير المقام فاحفظه (قوله من غير افتقار الى دليل الخ) قد يقال ذلك كسبي واستدل عليه بوجهين الاول أن الامكان يستلزم تساوي الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن ووقوع أحدهما بلا مرجح يستلزم رجحانه وهما متنافيان الثاني أن الممكن مالم يترجح لم يوجد وترجيحه أمر حدث بعد أن لم يكن فيكون وجوديا ولا بد من محل وليس هو الاثر لتأخره عن الترجيح فيكون هو المؤثر فلا بد منه كذا في شرح المقاصد (وأقول) الوجهان المذكوران لو تما فانما يدلان على تحقق امتناع الترجيح المذكور لا على كونه كسبيا لجواز أن يكونا تنبيهين لا دليلين وعلى تقدير كونهما استدلالين فالجواب على ما في شرح المقاصد هو أنهما مردودان أما الاول فبأن التساوي بالنظر الى الذات انما ينافي الرجحان بحسب الذات وهو غير لازم فان قيل الترجيح اذا لم يكن بالغير كان بالذات اذ لا ثالث قلنا هذا نفس المتنازع لجواز أن يكون بحسب الاتفاق من غير سبب (وأقول) هذا لا ينافي ما يأتي عن الشارح «مد ظله» قريبا من ظهور بطلانه بادنى التفات لان المقصود فيما هنا المنع وهو يكفيه الاحتمال فافهم وأما الثاني فبأن الترجيح مع

ترجيح المختار أحد المتساويين على الآخر بلا مخصص ) وداع اليه بل ( بعض الارادة ) التى شأنها الترجيح والتخصيص ( كالهارب ) من السبع ( يسلك أحد الطريقين ) المتساويين فى الافضاء الى المطلوب الذى هو النجاة (و) كـ(الجائع يأكل أحد الرغيفين ) المتساويين فنحن لانقول بامتناعه فضلا عن كونه ضروريا ولا يلزم من جوازه جواز الترجيح الذى قلنا بامتناعه اذ الفعل هنا يترجح على الترك فان الهارب بارادته يرجح سلوك أحد الطريقين على تركه سلوك الآخر غاية الامر أنه لا يكون الى الفعل داع باعث الفاعل عليه (فان قيل) لا يخلو إما أن يكون ( التأثير حال الوجود ) أو العدم لكن التأثير حال الوجود ( تحصيل الحاصل ) وايجاد الموجود وذلك باطل (و) كذلك فى (حال العدم ) لانه ( جمع

---

( قوله بل بعض الارادة الخ ) وفيه نظر لان الارادة اما أن تكون نسبتها الى الطرفين على السواء أولا فعلى الاول لابد لها من مرجح وعلى الثانى يلزم الايجاب فلا بد أن يكون الى الفعل داع باعث الفاعل عليه وحديث مساواة الطريقين أو الرغيفين من كل وجه ممنوع اهـ منه

---

الوجود لا قبله ولو سلم فقيام ترجيح أحد طرفى الممكن بالمؤثر ضرورى البطلان (أقول) اغايتم لو أريد من الترجيح الترجيح الذى هو صفة الاثر أما لو أريد منه ماهو صفة المؤثر فهو قائم به ضرورة فالاولى فى الجواب منع كونه أمرا محققا مفتقرا الى مايقوم به فى الخارج بل هو عقلى قائم بالمتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه (قوله فان قيل لايخلو اما ان يكون الخ ) اشارة الى شبهة المنكرين لامتناع الممكن بلا سبب مؤثر كديمقراطيس واتباعه القائلين بأن وجود السموات بطريق الاتفاق كما ذكره بعضهم

بين النقيضين ) يعني وجود الشيء وعدمه فامتنع التأثير مطلقا ( قلنا )
نختار أن التأثير والايجاد حال الوجود الحاصل بهذا الايجاد ولا محالة في ايجاد
الموجود بوجود مقارن للايجاد لان حصول الاثر مع التأثير زمانا وهذا التحصيل
الحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه وانما (الممتنع تحصيل الحاصل بتحصيل آخر)
غير هذا التحصيل وقد يختار أن التأثير حال العدم ولا جمع بين النقيضين

---

(قوله فامتنع التأثير مطلقا) أى اذا ثبت امتناع التأثير في كل من حالي الوجود والعدم ثبت امتناعه مطلقا اذ لا واسطة بين الوجود والعدم يستند التأثير الى حالها وهذا انما يتم على ما ذهب اليه النافون لتلك الواسطة ويحتمل أن يكون المعنى امتنع التأثير في مطلق الممكنات سواء كانت سماويات كما مر آنفا أو غيرها ويحتمل أن يكون معناه امتنع مطلق التأثير سواء كان ايجادا أو اعداما لان العدم ربما يكون حادثا غير مستمر فيكون ثبوت امتناع الاعدام بما ذكر في المتن هو أنه كما يستلزم الايجاد تحصيل الحاصل أو اجتماع النقيضين فكذلك الاعدام فانه اما حال الوجود فجمع بين النقيضين أو العدم فتحصيل الحاصل فتأمل وقد يقال في الاعدام خاصة ان العدم نفي محض لا يصلح أثرا وقد يجاب بأنه وان كان نفيا صرفا بمعنى أنه ليس له شائبة الوجود العيني لكن ليس صرفا بمعنى أنه لا يضاف الى ما يتصف بالوجود بل هو عدم مضاف الى الممكن الموجود فيستند الى عدم علة وجوده والتحقيق كما في شرح المقاصد هو أن تساوى طرفي الممكن ليس الا في العقل فالترجيح لا يكون الا عقليا وعدم العلة وعدم الممكن كل منهما ثابت في العقل ممتاز من الآخر فيصلح أحدهما علة للآخر في حكم العقل ولا يلزم منه صلوح علية العدم للوجود ليلزم انسداد باب اثبات الصانع فان ذلك انما يلزم لو كان بحسب الخارج وسيأتي في مواضع ما يتعلق بذلك مع زيادة (قوله لان حصول الاثر مع التأثير زمانا) لما يأتي في مبحث العلة والمعلول وان كان التأثير مقدما بالذات (ولا استحالة فيه الخ) وذلك كما في القابل فان السواد قائم

لأن آن الأثر عقب آن التأثير بناء على أن المؤثر سابق على الأثر بالزمان أيضا ومعنى امتناع التخلف أنه لا يتخلله آن ولو صح ما ذكرتم لزم أن لا يحدث صفة في نفسها أصلا كهذه السخونة وهذا الصوت لأن حدوثها حال عدمها اجتماع النقيضين وحال وجودها حصول الحاصل هذا ثم لما ذكر احتياج الممكن إلى المؤثر أراد

---

بالجسم الأسود بهذا السواد كما هو ظاهر (قوله لان آن الاثر عقيب آن التأثير) لعل المراد من الآن هنا الزمان الغير المنقسم بالفعل لا ما لا يقبل الانقسام أصلا لئلا يلزم الجزء وليتم القول بالسبق الزماني على رأيهم فافهم (قوله بناء على أن المؤثر الخ) أي من حيث انه مؤثر ليتم بناء تعاقب آني الاثر والتأثير زمانا عليه فتدبر (قوله أيضا) أي كما انه سابق بالذات (قوله ومعنى امتناع التخلف الخ) جواب عما يقال انه سيأتي بيان امتناع تخلف المعلول عن علته التامة زمانا وهنا يبنى الكلام على جواز وجود المؤثر في آن لم يوجد فيه الاثر بل يوجد عقيبه وهل هذا الا تناقض وحاصل الجواب هو أنه لا يجوز أن يقال انهم لم يريدوا من امتناع التخلف الزماني أنه يجب أن يكون الاثر في زمان تأثير المؤثر بل أرادوا أنه لا يجوز تخلف زمان أو آن بينهما وأنت خبير بأن ما يأتي من دليل امتناع التخلف الزماني يدل على استحالة وجود المعلول عند عدم العلة واستحالة عدمه عند وجودها فالقول بجواز وجود الاثر عقيب التأثير اما أن يكون عند زوال التأثير الذي هو جزء العلة فهو قول بوجود المعلول عند عدم العلة واما أن يكون مع بقائه الى حين حصول الاثر فهو لا يجدي في دفع ما لزم من اجتماع النقيضين أو يرجع الى اختيار الشق الاول فتفطن فانه دقيق (قوله ولو صح ما ذكرتم الخ) أقول انما يتم ذلك نقضا على من استدل بما ذكر على امتناع وقوع الممكن بالمؤثر كما مر وأما على من استدل به على قدم الموجود فلا وحينئذ فطريق النقض عليه القول بضرورة وقوع الحوادث المشاهدة فتأمله

بيان صفته المحوجة فقال ( والمحوج هو الامكان أو الحدوث ) فيه خلاف ذهب الى الاول الحكماء وبعض المتكلمين والى الثانى قدماء المتكلمين ( ولكل وجهة ) فللاول أنه اذا لاحظ العقل كون الشئ غير مقتض للوجود والعدم بالنظر الى ذاته حكم بأن كلا من وجوده وعدمه لايكون الا بسبب خارج وهو معنى الاحتياج سواء لاحظ كونه مسبوقا بالعدم أولا وللثانى أن العقل اذا لاحظ كون الشئ ما يوجد بعد العدم حكم باحتياجه الى علة تخرجه من العدم الى الوجود وان لم يلاحظ كونه غير ضرورى الوجود والعدم ولا يجوز أن يكون المحوج هو الامكان لانه كيفية نسبة الوجود الى الماهية والنسبة متأخرة عن المنتسبين فيكون متأخرا عن الوجود المتأخر عن التأثير المتأخر عن الاحتياج وأجيب بأن الامكان متأخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود وليس متأخرا عن كون الماهية موجودة

---

( قوله فيه خلاف ) ولعل بناء الخلاف على الاختلاف فى أن الصانع مختار أو موجب فعلى الاول يكون المحوج هو الحدوث لان فعل المختار مسبوق بالعدم بخلاف الموجب وعلى الثانى يكون هو الامكان لانه يكفى الاحتياج الى الفاعل فافهم اه منه (قوله وبعض المتكلمين ) ولعل هذا البعض يجعل تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود فى أنه بالذات فافهم اه منه

---

( قال هو الامكان أو الحدوث) أو كلاهما أو الامكان بشرط الحدوث (قوله والى الثانى قدماء المتكلمين ) والى الثالث بعضهم والى الرابع بعض آخر ( قال ولكل وجهة الخ) أى لكل فى اثبات مطلبه وابطال مذهب الخصم وجهة الخ والشارح «مد ظله» ذكر وجهة اثبات مذهب الحكماء أولا مفصلا وذكر وجهة ابطالهم مذهب مخالفيهم بعد تفصيل وجهتى المتكلمين المخالفين لهم مجملا بقوله وأما الحدوث فلا يتصف به الخ وتفصيلها هو أن الحدوث وصف للموجود متأخر عنه لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم والوجود متأخر عن تأثير المؤثر وهو من الاحتياج اليه

ولهذا توصف الماهية ووجودها بالامكان قبل أن تتصف به وأما الحدوث فلا تتصف به الماهية ولا وجودها الا حال كونها موجودة قال فى شرح المقاصد والحق أن العلية انما هى بحسب العقل بمعنى أن العقل يلاحظ الامكان أو الحدوث فيحكم بالاحتياج لا بحسب الخارج بأن يتحقق الامكان أو الحدوث فيتحقق الاحتياج وبهذا يظهر أن كلام الفريقين فى الابطال مغالطة

---

(قوله انما هى بحسب العقل) يرد عليه انه لو كان كذلك لم يحتج الى بيان المحوج لما مر من أن الحكم باحتياج الممكن الى العلة ضرورى فالحق ما قررته تأمل اه منه
(قوله مغالطة) لدلالته على أن المراد أن العلية بحسب الخارج وليس كذلك اه منه

---

وهو عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة الاحتياج لزم تأخر الشئ عن نفسه بمراتب فلا يجوز أن المحوج هو الحدوث وأجيب بأن ذلك انما ينافى العلية بحسب الخارج والكلام هنا فى العلية بحسب العقل ولا ينافيها ذلك كما صرح به فيما نقله عن شرح المقاصد (قوله وبهذا يظهر أن كلام الفريقين الخ) وذلك لان الابطال من الفريقين انما بنى على كون العلية بحسب الخارج وقد علمت أنها بحسب العقل كما يشهد به وجهة الاثبات من الفريقين وتحقيقه أن الامكان والحدوث كما سبق وسيأتى من المعانى العقلية التى لا تحقق لها فى الاعيان وكذا احتياج الشئ الى الشئ منها لا من الامور الخارجية وسيأتى أيضا أن معنى كون الشئ ممكنا أو محتاجا فى نفس الامر أنه فى حد ذاته بحيث لو تعقل حصوله فى العقل معقول هو الامكان أو الاحتياج لا أن له امكانا أو احتياجا خارجيا فالعلية والمعلولية بين هذه الامور انما تكون بحسب العقل بمعنى أنه اذا حصل العلم بتحقق الامكان لشئ حصل العلم بتحقق احتياجه الى المؤثر دون الخارج فابطال كل المذهب الآخر لما كان مبنيا على العلية بحسب الخارج وهى منتفية فى هذه الامور كان مغالطة بخلاف الاثبات فانه لما كان مبنيا على العلية بحسب الذهن وهى ثابتة بينها فليس مغالطة ويمكن كونها فى البعض أظهر من بعض كما هو ظاهر فقول الشارح «مد ظله» وأنت خبير بأن

وأما فى الاثبات فكلام القائلين بأن المحوج هو الامكان أظهر بالقبول انتهى وأنت
خبير بأن الاحتياج ثابت للممكن فى نفس الامر مع قطع النظر عن حكم حاكم
فلابد لثبوته فى الممكن دون الواجب والممتنع من أمر فيه دونهما والظاهر أنه

---

( قوله أظهر ) لان الامكان أظهر دلالة على ثبوت الاحتياج وأعم اه منه

---

الخ الظاهر منه كما يدل عليه الحاشية المنقولة منه هنا الآتية قريبا ايراد على مانقله
من شرح المقاصد مع أن فيه نظرا ظاهرا وذلك لانه ان أراد به اثبات ظهور كون
الامكان علة بحسب الذهن فهو موافق لما نقله من المصنف وان أراد به اثبات ظهور
كونه علة بحسب الخارج كما هو ظاهر الحاشية فباطل لما سبق آنفا من امتناع
العلية بحسب الخارج فى المعانى العقلية وان كانت ثابتة فى نفس الامر وسيأتى
فى سبق الوجوب على الوجود مايعين فى هذا فانتظر والحاشية هى هذه وبهذا يظهر
أن كلام الفريقين فى الاثبات مخالطة وأما فى الابطال فكلام القائلين بأن المحوج
هو الامكان أظهر بالقبول عكس مافى شرح المقاصد انتهى فأنت خبير بأن فيها
اضطرابا لايليق بجلالة قدره «مد ظله» (قوله وأما فى الاثبات الخ) نسخة الشرح
التى فى نظرنا سهو من قلم الناسخ فان المذكور فى شرح المقاصد هو هكذا وأما
فى الاثبات فكلام المتأخرين أظهر وبالقبول أجدر انتهى ومراده من المتأخرين
هم المتكلمون القائلون بأن المحوج هو الحدوث فانه ذكرهم مع وجههم
فى شرح المقاصد بعد ذكر الحكماء ووجههم كما لايخفى على من راجعه ولعل أظهرية
كون الحدوث علة الاحتياج الى المؤثر انما هى لكون الشبهة السابقة لمنكرى
التأثير على استحالته مندفعة اندفاعا بينا بملاحظة حدوث الشئ بخلافها بملاحظة
امكانه فقط سيما مع فرض قدمه كما هو ظاهر كيف وقد جعل الشارح «مد ظله»
فيما مر الحدوث نقضا على شبهتهم دون الامكان فتدبر اذا سمعت هذا ظهر
أن قوله «مد ظله» والظاهر أنه الامكان دون الحدوث الخ فى غاية الخفاء

الامكان دون الحدوث لاحتياج الممكن الى مرجح خارج وان فرض قدمه وبهذا يظهر أن كلام الفريقين فى الاثبات مغالطة وأما فى الابطال فكلام القائلين بأن المحوج هو الامكان أظهر بالقبول عكس ما فى شرح المقاصد ثم اعترض بأنه لو كان المحوج هو الامكان لأحوج حالة البقاء لدوام المعلول بدوام العلة فالتأثير حينئذ إما فى الوجود وقد حصل فيلزم تحصيل الحاصل بحصول سابق وإما فى أمر آخر متجدد فهو تأثير فى غير الباقى أعنى الممكن فيلزم استغناؤه عن المؤثر ولأحوج أيضا فى عدمه لاستواء نسبة الوجود والعدم الى ذات الممكن مع أنه نفى محض

---

(قوله وان فرض قدمه الخ ) أقول ويمكن أن يقال إن الحادث محتاج فى نفس الامر مع قطع النظر من حكم الحاكم واعتبار المعتبر فلا بد فيه من أمر والظاهر أنه الحدوث دون الامكان لاحتياج الحادث الى مرجح خارج وإن فرض عدم استواء طرفيه وسيأتى مايعلم منه أن الحق هو أن المحوج الى المؤثر هو الحدوث وليس الا فتدبر (قوله ثم اعترض بأنه لو كان المحوج هو الامكان الخ) ان قيل ذكر فى شرح المقاصد ورود الاعتراض سواء جعل علة الاحتياج الامكان أو الحدوث وخصصه الشارح «مد ظله» بصورة الامكان فما وجه ذلك قلت إما لعطفه اعتراض الاحتياج فى حالة العدم على هذا الاعتراض الاول وهو غير وارد فى صورة جعل العلة الحدوث أو لانه أراد بالحدوث طريان الوجود أولا وهو ليس باقيا ولا كافيا فى حالة العدم فلا يرد فى صورة الحدوث شئ من الايرادين (قوله واما فى أمر آخر) أى غير الوجود كالبقاء أو أمر آخر (قوله ولأحوج أيضا فى عدمه الخ )أى عدم الممكن سواء عدمه الحادث أو المستمر فتأمله ( قوله مع أنه نفى محض الخ) قد استوفينا فيما سبق معنى ذلك ودفع الشبهة منه لكن الاولى بناء على ما عممنا العدم على الحادث والمستمر أن لا يقتصر على قوله مع أنه نفى محض بل يتعرض لما يرد فى حالة استمراره من تحصيل الحاصل والتأثير فى غير الباقى نظير ماتعرض له فى استمرار الوجود فتدبره

لا يعقل له مؤثر (و) الجواب أن (معنى الاحتياج) الى المؤثر (إما توقف الوجود أو العدم) ابتداء (أو) توقف (استمرارهما) حال البقاء (على أمر ما) من وجود العلة وانتفائها بمعنى امتناعه بدون ذلك واستمرار الوجود ليس الا وجودا بالاضافة الى الزمان الثانى والحالى وعدم المعلول لعدم العلة والتأثير حال البقاء ليس فى البقاء بمعنى جعله موجودا حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا فى أمر آخر حتى لا يكون تأثيرا فى الباقى بل التأثير انما هو فى الباقى بمعنى أنه يديم له الوجود والنسخة

---

(قوله والجواب الخ) فى نسخة (و) الجواب أن (معنى الاحتياج) الى المؤثر (حال البقاء للوجود أو العدم (اما توقف) نفس (الوجود أو العدم) بناء على أن الوجود فى الزمن الثانى غير الاول (أو) توقف (استمرارهما) بناء على أنه عينه (على أمر ما) من الوجود أو العدم بناء على أن علة العدم عدم علة الوجود ولا يلزم أن يكون التأثير فى غير الباقى على التقدير الثانى أيضا لان استمرار الوجود ليس الا الوجود بالنسبة الى الزمان الثانى والتأثير فى الباقى بمعنى أنه يديم له الوجود هذا غاية توجيه هذه النسخة * ويمكن توجيه هذه النسخة بأن يجعل الشق الاول للاعراض المتجددة كالحركة والثانى لغيرها من الجواهر والاعراض القارة ويكون معنى البقاء مايعم التجدد ايضا اه منه (قوله أن معنى الاحتياج الى المؤثر) اى ليس معنى الاحتياج هو توقف الوجود على الفاعل بل هو أعم من توقف الوجود والعدم بل منهما ومن توقف استمرارهما على أمر ما سواء كان وجود الفاعل أو عدمه اه منه

---

(قوله بمعنى امتناعه بدون ذلك الخ) هذا بيان التوقف الذى جعل بيانا لمعنى الاحتياج يعنى لم نرد بالاحتياج الى المؤثر أن المؤثر يؤثر ايجادا واعداما بل بمعنى أن الوجود أو العدم او استمرارهما لا يكون بدون ذلك الامر فهو معنى دوام الاثر بدوام المؤثر وعدم المعلول بعدم العلة (قوله ليس الا وجودا بالاضافة الخ) ان قيل كيف يكون البقاء والاستمرار عين الوجود مع صحة قولنا وجد فلم يبق ولم يستمر قلنا لانزاع فى ذلك ولا يدل على مغايرة البقاء لمطلق الوجود فلا يضر

التى رأيتها هكذا ومعنى الاحتياج حال البقاء إما توقف الوجود أو العدم الخ وهو سهو من قلم الناسخ * ثم الجمهور على أن وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته سواء ( ولا تعقل أولوية بالذات لأحد الطرفين) من الوجود والعدم ( الا بمعنى) أن الممكن قد يكون اذا لاحظه العقل وجد فيه ( نوع اقتضاء للوجود أو العدم لا الى حد الوجوب) والا لزم كونه واجبا أو ممتنعا (وهى) أى الاولوية بهذا المعنى ( أيضا ) كالتى تنتهى الى حد الوجوب (منتفية) لا تتحقق فى الممكن (والا لما تحقق الطرف الآخر) الذى ليس له الاولوية كالوجود مثلا ( لاستلزامه ) أى تحقق الطرف

---

عما هو بصدده (قوله وهو سهو من قلم الخ ) وذلك لان المتبادر من البقاء هو استمرار الوجود فيناقض قوله أو العدم هذا (أقول) قد يطلق البقاء بمعنى مطلق الاستمرار سواء استمرار الوجود أو العدم كما سيأتى فلو أريد به ذلك لم يناقض ذلك ولم يكن سهوا بل هو الاوفق بمقتضى المقام كما أشرنا اليه فى الحاشيتين المتعلقتين بقوله ولا حرج فى عدمه الخ وقوله مع انه نفى محض الخ فتذكر وتدبر (قال ولا تعقل أولوية الخ ) حاصله انه لو ادعى مدع أولوية بالذات للممكن فلا بد أن يريد بها أحد المعانى التى تتصور منها لكنها لما كانت بكل من المعانى المقصودة الآتية ظاهرة البطلان الا هذا المعنى المذكور فى المتن فانها بهذا المعنى وان كانت منتفية أيضا من الممكن لكن ليس انتفاؤها وامتناعها فى درجة ظهور امتناعها بالمعانى الاخر بل نحتاج فى اثبات انتفائها الى تعمق النظر قال ولا تعقل أى تعقلا غير ظاهر البطلان الا بهذا المعنى فلا يرد أن الاولوية تعقل بمعنى آخر غير هذا المعنى كما قال فى شرح المقاصد ما حاصله انه ان أريد بالاولوية ترجح أحد الطرفين بحيث يقع بلا سبب خارج فبطلانه ضرورى لانه حينئذ يكون واجبا او ممتنعا وان أريد بها كونه أقرب الى الوقوع لقلة شروطه وموانعه وكثرة اتفاق أسبابه فهذه أولوية بالغير لا بالذات وهو ظاهر وأما اذا أريد منها أن الممكن قد يكون بحيث اذا لاحظه العقل وجد فيه نوع اقتضاء الى آخر ما قاله فى المتن فلا يظهر امتناعه أى كظهور امتناع ما سبق والا فقد استدل على امتناعها بهذا المعنى أيضا بوجوه منها ما ذكر فى المتن فحينئذ الاوفق بسياق الكلام أن يقال فى معنى قول المتن أيضا أى كسائر المعانى التى

الآخر ( انتفاء الاولوية الذاتيـة ) من الطرف الذى له الاولوية وذلك لان وقوع الطرف الآخر إما أن يكون بلا سـبب مرجح فيلزم ترجيح المرجوح وإما أن يكـون بسبب يرجحه فيكون وقوع الطرف الاولى متوقفا على عدم ذلك السبب فـلا يكون أولى بالنظـر الى ذات الممـكن بل مع عـدم ذلك السبب والجـواب أنه لا يـلزم من توقف الوقوع على أمر توقف الاولوية عليه حتى يلزم كونها غير ذاتية لان المراد بهـا رجحان ما لا الى حد الوجوب وذلك لا يقتضى وقوع ذلك الطرف البتـة حتى ينافيـه وقوع الطرف الآخر (وأقول) معنى الاولوية بالنظر الى الذات على ماذ كرهو اقتضاء

---

تتصور للاولوية منتهيـة كانت الى حد الوجوب أولا فتأمله (قوله وذلك) الظاهر أنه إشارة الى اسـتلزام تحقق الطرف الآخر انتفاء الاولوية ولا يخـفى أنه حينئذ يرد عليه أن الشـق الاول من شق ترديد وقوع الطرف الآخر ليس مستلزما لانتفاء الاولوية بل انما يسـتلزم ترجيح المرجوح كما صرح به فلا ينطبـق على ما فى المتن الا ان يقال لما كان مستلزما لترجيح المرجوح وهو محال والمستلزم للمحال أيضا محال رجع هذا الى الشـق الاول الذى قرره المصنف فى شرح المقاصـد من شقوق الترديد من أنه اما أن يكون وقـوع الطرف الآخر ممتنعا فيكون الطـرف الاول واجبا فتنتفى تلك الاولوية الذاتية فحينئـذ ينطبق عـلى المراد أن قيد أحد الشقوق المـذ كورة فى شرح المقاصد أيضا هـو لزوم ترجيح المرجوح فـكيف حال الانطباق فيه (قلت) الاستدلال المشتمل على الترديد المذ كور فيه انما هو على امتناع الاولوية الذاتية لا على استلزام وقوع الطرف الآخر انتفاءها كما هنا عـلى ما لا يخفى على من راجعه فلا يرد عليه مارد عـلى الشارح «مـد ظـله» فتأمله (ان قيل) فليـكن اسم الاشارة اشارة هنا الى انتفاء الاولوية أو الى مايفيده قوله والا لما تحقق الطرف الآخر ليصير على منوال ما فى شرح المقاصد (قلت) نعم له وجه لكن يرد حينئذ عدم تمام الحصر فى الشـقين المذكورين لبقاء احتمال كون الطرف الآخر ممتنعا ولم يذكره فتدبره (قوله وأقـول لو كان لاحد الطرفين الخ) هـذا اسـتدلال آخر على انتفاء الاولوية لكن أخذها بالمعنى الذى ذكرنا

(قوله قوله وأقول لو كان الخ) والقول لنا لانعدام للمسلمين فى الصحفة التى بيدنا

الذات أحد الطرفين دون الآخر والاقتضاء وان لم ينته الى حد الوجوب اذا لم يمنعه مانع خارج عن الذات يلزمه وقوع مقتضاه والا لم يكن اقتضاء هذا خلف وأيضا لما كان هذا الطرف راجحا فلو لم يقع بدون سبب لزم ترجيح المرجوح وان وقع لزم أن تكون هذه الاولوية كافية فيه فكان الوقوع بها لا لها حينئذ ولا معنى للوجوب الا ذلك هذا خلف وقيل العدم أولى بالأعراض السيالة أى غير القارة

---

فى شرح المقاصد أنها بذلك المعنى ضرورية البطلان لا بالمعنى الذى فى المتن ونحن بصدد بيان انتفائها بهذا المعنى كما هو ظاهر فافهم (قوله فكان الطرف الاولى واجبا الخ) أى فان كان ذلك الطرف الوجود كان واجبا أو العدم كان ممتنعا وقد فرضنا أنه ممكن فالاولوية بهذا المعنى باطلة ضرورة لانها أولوية منتهية الى حد الوجوب كما سبق فان قيل هذا انما يلزم لو لم يكن الطرف الآخر واقعا بأمر خارج قلنا فيتوقف الطرف الاول الاولى على عدم المرجح الخارج وقد فرضت أنه اذا خلى الممكن وطبعه لزم وقوع ذلك الطرف الاولى بالضرورة هذا خلف فتأمله (قوله باطلة مطلقا) ان أراد أنها أيضا سواء كانت منتهية الى حد الوجوب أولا فممنوع ضرورة أن ما ذكره الشارح «مد ظله» انما يفيد انتفاء الاولوية المنتهية الى حد الوجوب فقط كما ظهر لك آنفا وان أراد أنها باطلة سواء كانت أولوية الوجود أو العدم فسلم لكن يرد ما سبق من أن هذه الاولوية هى المنتفية بديهة وليست هى المذكورة فى المتن التى نحن بصدد بيان انتفائها هذا وههنا فائدة هى أن معرفة الممكن وأحواله وان كانت داخلة فى الحكمة التى هى استكمال النفس لكن المقصود الحقيقى من بيانها فى العلوم بناء استدلال اثبات الواجب لذاته عليها كما هو ظاهر على من مارس العلوم الحقيقية فحينئذ لا خفاء فى أن الاولوية المنتهية الى حد الوجوب هى التى تضرنا فى ذلك المقصود وهى منتفية بداهة وأما التى لا تنتهى الى ذلك الحد فلا تضرنا فيه بل هى وجودها للممكن وعدمها على السواء بالنسبة الى ذلك المقصود كما لا يخفى فالبحث عنها اثباتا أو نفيا

كالحركة والزمان والاجسام بقاؤها وردّ بان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له وماهية السيالة لاقتضائها التجدد ليست قابلة للبقاء مع تساوي نسبتها الى أصل الوجود والعدم وقيل العدم أولى مطلقا اذ يكفي في العدم انتفاء جزء من العلة ولا يتحقق الوجود الا بتحقق تمام العلة فالعدم أسهل وردّ بأن سهولة العدم بالنظر الى الغير لا تقتضي أولويته بالذات ( ثم ) لامحالة ( وجود الممكن محفوف بوجوبين ) كلاهما بالغير الاول ( سابق ) على وجوده ( و ) الثاني ( لاحق ) له أما الاول فـ(لأنه) وان سلم أولوية لأحد طرفي الممكن ( مالم يجب )

---

انما هو بالتبع لا الاصالة فتفطن ( قوله والا لجاز بقاؤها الخ ) الاولى أن يقول والا لبقيت فان الكلام في الاولوية التي لا تنتهي الى حد الوجوب فثبوت تلك الاولوية للعدم لا يقتضي امتناع البقاء بل عدم وقوعه اذ جوازه أي امكانه ثابت مع تلك الاولوية وعدمها فتدبره فانه دقيق (قوله بأن الوجود غير البقاء) أي من جهة الخصوص فلا ينافي ما سبق من أنه هو من جهة الاطلاق ( قوله ليست قابلة للبقاء) الاولى ليست باقية لما سبقت الاشارة اليه (قوله ورد بأن سهولة العدم الخ) يعني أن ذلك ليس سهولة بالنظر الى ذات الممكن بل بالنظر الى العلة حيث يتوقف الوجود على تمامها والعدم يحصل ولو بانتفاء جزء منها فافهم (قال سابق على وجوده الخ) ان قيل سبق الوجوب على الوجود غير معقول أما بالزمان فظاهر وأما بالذات فلأنه اما أن يراد به احتياجه اليه في الخارج أو في الذهن وكلاهما باطل أما الاول فلان الوجوب والوجود ليسا متميزين في الخارج حتى يتأخر أحدهما من الآخر ولو فرض تميزهما فالوجوب لكونه صفة الوجود متأخر عنه وأما الثاني فلظهور أنه لا يتوقف تصور الوجود على تصور الوجوب بل هو بالعكس كما علم مما سبق (قلنا) هو في الذهن لكن لا بمعنى أن تصوره يتوقف على تصوره بل بمعنى أن الحكم بتحقق الوجود للممكن يتوقف على الحكم بتحقق وجوبه ضرورة أنه ما لم يتحقق علة الممكن لم يجب ولم يوجد فتأمله حق التأمل (قوله وان سلم أولوية لأحد طرفي الممكن الخ) أقول ههنا بحث وهو أن تسليم الاولوية يدل بظاهره على أن المراد منها هي

ولم ينتــه الى حــد يصير الطرف الآخر ممتنعا بالغــير ( لم يوجد لامتناع الــترجيح بــلا مرجح ) اللازم عــلى تقــديرعــدم الانتهــاء الى حــد الوجوب أما اذا لم يكن لاحد الطرفــين أولوية فظاهر أنه يلزم الترجيح بلا مرجح وأما اذا كانت فلانه لعــدم انتهائه الى حــد الوجوب يجوز الوقوع فى وقت والعــدم فى آخر واختصاص أحد

---

التى ذكرنا أنها منتفية من الممكن وأنت خبــير بأنها بعــد تسليمها كافية فى وجوب ذلك الطرف على ماهو ظاهر عبارة المصنف فى هذا المتن حيث قال والا أى وان لا تكن منتفية بل كانت الاولوية الذاتية ثابتة للممكن لما وقع الطرف الآخر منه أى لكانت تلك الاولوية مســتلزمة لعدم وقوع الطرف الآخر وعــدم وقوع الآخر على سبيل اللزوم لايكون الا مع وجوب الطــرف الاولى وهو ظاهر وكــذا ظاهر رأى الشارح «مد ظله» بقوله وأقول الخ فيما مر فــمع تسليمها على الظاهرين لايتم قول المصنف مالم يجب وكــذا قوله لم يوجــد وكذا قوله لامتناع الترجيح الخ وكذا قول الشارح يجوز الوقوع فى وقت دون وقت لأن كل ذلك انما يتم مع الجواز دون الوجوب الا أن يراد منهــا الاولوية بالغــير كما أراده المصنف فى شرح المقاصــد حيث قال لايكــفى فى الوقوع بمجرد الاولوية بــل لا بد من انتهاء الى حــد الوجوب انتهى لكن حينئذ لايلائمه لفظ التســليم ويمكن أن يقال أراد منها الأولوية الذاتيــة المنفية ولا يســلم أن ثبوتها كاف فى الوجوب خلاف ماراه فيما سبق لكنه بعيد جدا فتأمله (ثم اعــلم) أن ههنا دقيقة هى أنه اذا ثبت أن الأولوية الذاتية مع وقوع الطرف الآخر تستلزم انتفاء تلك الاولوية ثبت أنها لو كانت ثابتة للممكن كانت مستلزمة لعدم وقوع الطرف الآخر وعدم وقوع الطرف الآخر على طريق اللزوم لايكون الا مع وجوب الطرف الاولى كما مر آنفا ووجوب الطرف الاولى يســتلزم انتفاء تلك الاولوية لانها فرضت غير منتهية الى حد الوجوب فظهر انها على تقدير تسليمها منتفية أيضا لان كل مايلزم من فرض ثبوته عدمه فهو منتف مطلقا كما تقرر فيما بينهم اذا تقرر هذا ظهر لك وجه آخر يستدل به على انتفاء الاولوية الغير المنتهية الى حد الوجوب بان يقال هى من الامور التى يلزم من وجودها عــدمها وكل ماهو كذلك فهو محال أما الكبرى فظاهر واما

الوقتين بالوقوع ترجيح بلا مرجح (و) أما الثانى فلانه (حين الوجود ممتنع العدم لامتناع الجمع) بين الوجود والعدم وكذا عدم الممكن محفوف بوجوبين كذلك بمثل مامر (وهذا لاينافى الاختيار) لان الاختيار من تمام العلة فلا يتحقق الوجوب الا به وكون المعلول واجبا بالاختيار لاينافى الاختيار بل يحققه (والثلاثة) أى الوجوب والامتناع والامكان (بل كل ما) أى كل نوع

---

(قوله بلا مرجح) أى من غير مرجح يرجحه بأن ينتهى به الى حد الوجوب اه منه

---

الصغرى فلان الاولوية الذاتية لاتخلو اما أن يمكن وقوع الطرف الآخر معها أو يمتنع وعلى كل تقدير يلزم انتفاؤها أما على تقدير الوقوع فلما مر من المصنف بما حرره الشارح «مد ظله» وأما على تقدير امتناعه فلما مر آنفا اذا ظهر هذا فالاولى تطبيق ما سبق فى المتن عليه لئلا يرد عليه مالا يخفى على الفطن وكذا تطبيق ما فى الشرح هنا أيضا من قوله واما اذا كانت فلانه لعدم انتهائها الخ عليه بان يقال أراد ان تلك الاولوية بفرض انها غير منتهية الى حد الوجوب منتفية وغير موجودة ولو بفرض ثبوتها فاذا كانت منتفية يجوز الوقوع فى وقت دون وقت اه فتأمله فانه لاينا له الا الكملة الذين تمتعوا من فيض صحبة الشارح ممت افادته للكمال وعمت اجادته فى المقال (قوله واما الثانى) وهو الوجوب اللاحق المسمى الضرورة بشرط المحمول (قوله وهذا لاينافى الخ) جواب عما يقال ان ماذكرتم من لزوم كون الوجود مسبوقا بالوجوب لايصلح فيما يصدر من الفاعل بالاختيار لان الوجوب ينافى الاختيار فحينئذ ينتقض دليلكم على ذلك وحاصل الجواب ظاهر (قوله أى الوجوب والامتناع والامكان الخ) لاخفاء بل لانزاع فى ان الامتناع أمر اعتبارى انما الخلاف فى الاولين فالمحققون على انهما اعتباريان أيضا وبينوه بوجوه أوضحها ماهو المذكور فى هذا الكتاب من ان وجودهما يفضى الى التسلسل ولما كان الدليل بعينه جاريا فى غيرهما من القدم والبقاء وغير ذلك مما هو اعتبارى جعله بعض الافاضل قانونا على ماذكره المصنف بقوله بل كل مايوصف الخ

( يوصف أى فرد يفرض ) موجودا ( منه ) أى من ذلك النوع ( بمفهومه ) متعلق بيوصف أى بمفهوم ذلك النوع فيوجد ذلك النوع فى ذلك الفرد مرتين مرة على أنه حقيقته وأخرى على أنه صفته ( كالقدم ) فانه لو وجد فرد منه لوصف بالقدم والالكان حادثا ولاشك أن القدم صفة لازمة لموصوفها فاذا كانت مسبوقة بالعدم كان الموصوف بها أيضا كذلك فيلزم حدوث القديم ( والحدوث ) فانه لوفرض فرد منه موجودا الحدث والا كان قديما فالموصوف به أولى بالقدم فيكون الحادث قديما ( والوحدة ) فانها لو وجدت لكانت واحدة والا كانت كثيرة فتنقسم الوحدة ( والكثرة ) فانها لو وجدت لكانت كثيرة لانها مركبة من الوحدات ( والبقاء ) فانه لووجد لكان باقيا والا اتصف بالفناء واذا كان

---

(قوله أولى) لاحتياج الوصف الى الموصوف بدون العكس اه منه (قوله الوحدة) أى الوحدة الموصوفة بهذا الوصف أعنى وصف الكثرة وذلك لان معنى كون الوحدة كثيرة أن يكون الموصوف بالوحدة أشياء كل منها واحد وانه خلاف المفروض اه منه

---

(قوله مرة على انه حقيقته) فيكون ذلك المفهوم محمولا عليه بالمواطأة (قوله واخرى الخ) فيكون محمولا عليه بالاشتقاق (قوله ولاشك ان القدم صفة لازمة الخ ) لايخفى ان معنى قدم الشئ على ما يأتى هو كونه غير مسبوق بالعدم فاذا فرض كون قدمه حادثا كان المآل الى ان ذلك الشئ حدث له عدم المسبوقية بالعدم بعدما كان مسبوقا به وهذا مع أنه غير معقول لاستلزامه اجتماع النقيضين يوجب كون ذلك الشئ موصوفا بالحدوث والمفروض كونه قديما هذا خلف اذا تقرر ذلك ظهر أن مقدمة كون القدم صفة لازمة مستدركة غير لازمة فيما هنا فتدبر (قوله أولى بالقدم الخ ) ضرورة لزوم تقدم الموصوف على الصفة ( قوله لكانت كثيرة ) أى والا لكانت واحدة فتتناقض ان قيل سيأتى ان كل كثرة لها وحدة فلا يمتنع كونها واحدة قلت المراد انها لو كانت الكثرة موجودة لكانت منقسمة فى نفسها والا لكانت واحدة غير منقسمة فيلزم الخلف

البقاء فانيا لم يكن الباقي باقيا ( والتعين ) فانه لو وجد لكان له تعين آخر ( والموصوفية ) لانها لو كانت موجودة لكانت موصوفة بالموصوفية فهناك موصوفية أخرى وقس على هذه المذكورات غيرها فانها ( اعتبارات عقلية ) لا وجود لها ( والا لزم التسلسل ) فى الامور الموجودة فان قيل لم لا يجوز أن يكون وجوب الوجوب مثلا عينه قلنا لو كان كذلك لكان محمولا عليه بالمواطأة ضرورة واللازم باطل لان وجوب الوجوب نسبة بين الوجوب ووجوده فلا يجوز أن يكون نفسه

---

يدل على ذلك قول الشارح مدظله لانها مركبة من الوحدات ( قوله لكان له تعين آخر ) والا لكان غير متعين فيكون موصوفه كليا هذا خلف فان قيل لا نسلم انه لو كان موجودا لكان له تعين قلنا وانما يلزم ذلك لو كانت التعينات متشاركة فى الماهية لتحتاج فى التمايز الى تعين فان قيل لم لا يجوز أن تكون متخالفة بالماهية متمايزة بالذات كما سبق قلت قد سبق أيضا ان من الضروريات ان لكل موجود سوى الواجب تعالى ماهية كلية فى العقل وان لم يتعدد افرادها بحسب الخارج فافهم (قوله لكانت موصوفة بالموصوفية) الا أن ينسج فى البيان على منوال اخواته بان يقال لو كانت موجودة لكانت لها موصوفية أخرى للحمل بها والا لم يتصف المحل بالوصفية فلم يكن موصوفا بالوصف الاول هذا خلف ( قوله فى الامور الموجودة الخ ) قال فى شرح المقاصد ولهذا لم تكن الامور الموجودة متصفة بمفهوماتها فلم يكن السواد أسود والعلم عالما والطول طويلا الخ وأقول فيه منع لا يخفى على متتبعى الرسائل المعمولة فى حكمة الاشراقيين وسنشير اليه قريبا ( قوله فلا يجوز أن يكون نفسه ) فالوجوب اذا كان واجبا كان حمل الوجوب عليه بالاشتقاق لانه لا معنى للواجب الا ما يعرضه الوجوب وتغاير المعروض والعارض فى الامور الحقيقية ضرورى وأما اذا أريد من كون الوجوب واجبا انه وجوب فلا يكون فيه فائدة ولا يتصور فيه نزاع نعم يصح الاتحاد بحسب الواقع فى الامور الاعتبارية بان يعتبر العقل أوصافا متعددة من غير تعدد فى الخارج كذا ذكره المصنف فى مواضع (أقول) فيه نظر فان امتناع اتحاد المتعدد مطلقا من الضروريات كما سيأتى أما اذا كان من الامور الخارجية فواضح واما اذا كان من الامور الاعتبارية التى لا تحقق لها فى الخارج فلان وعاء اتحادها الواقع ليس الخارج اذ لا خارج لها

ثم انه اعترض بأنا قاطعون بأنه تعالى واجب وواحد وقديم فى الخارج لا فى الذهن فقط بل كل من الوجوب والقدم والوحدة ثابت له تعالى قبل الاذهان ( و) الجواب أن (معنى كون الشئ واجبا فى الخارج أنه ) فى الخارج ( بحيث اذا عقل مستندا ) أى منتسبا ( الى الوجود لزم فى العقل معقول هو الوجوب ) والحاصل له قبل الاذهان هو كونه بحيث اذا تعقله الذهن حصل فيه معقول هو الوجوب ( وكذا البواقى )

﴿ فصل ﴾ فى القدم والحدوث والمتصف بهما حقيقة كما فى شرح المقاصد هو الوجود واما الموجود فباعتباره وقد يتصف بهما العدم (القدم) اما ذاتى

---

وليس الاعتبار لانها مفروضة التعدد فيه فلا اتحاد لها حينئذ أصلا فالتحقيق ان المراد من اتحاد المتعدد هو أن هناك واحدا يقوم مقام اثنين مثلا سواء كان من الامور الخارجية أو الاعتبارية وذلك كما عليه المحققون فى صفات البارى تعالى من انها متحدة بذاته الا بمعنى ان هناك ذاتا وصفة صارا واحدا فانه باطل ضرورة بل بمعنى ان هناك واحدا يقوم مقام ذات وصفة زائدة عليه مغايرة له فحينئذ لا حجر فى أن يقال وجود زيد مثلا من الامور الخارجية وذلك الوجود عينه بمعنى ان ذلك الوجود كما يتحقق به زيد يتحقق به نفسه أيضا لا أن هناك وجودا آخر زائدا على وجود زيد حتى يلزم التسلسل ولا بعد فى ذلك بل هو من القواعد التى يذعن بها المؤتلف بالعلوم الحقة فتدبر جدا ( قوله ثم انه اعترض الخ ) أى على القول بكون نحو هذه الامور اعتبارات عقلية لا تحقق لها فى الاعيان (قوله والحاصل له قبل الاذهان الخ ) وحاصله ان انتفاء مبدإ المحمول فى الخارج لا يوجب انتفاء الحمل فيه كما فى زيد أعمى (قوله واما الموجود الخ ) يعنى لما كان القدم والحدوث بمعنى عدم المسبوقية والمسبوقية اما بالغير أو العدم فلا يتصور اتصاف الماهية بهما الا باعتبار وجودها أما عدم اتصافها من حيث نفسها بمسبوقية العدم فظاهر وأما عدم اتصافها بمسبوقية الغير فبناء على عدم كون الماهية فى نفسها مجعولة وأما عدم اتصافها بعدم المسبوقية بواحد مما ذكر فمبنى على كون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فتدبر جدا (قوله وقد يتصف بهما العدم الخ) فيقال العدم الغير

أو زماني لانه اما( بمعنى عدم المسبوقية بالغير وهو الذاتي أو) بمعنى عدم المسبوقية (بالعدم وهو الزماني و) كذا (الحدوث) اما ذاتي أو زماني لكنه (بخلافه) بمعنى المسبوقية بالغير هو الذاتي و بالعدم هو الزماني فيكون الحادث بالمعنى الاول أعم منه بالمعنى الثاني والمعلول القديم بحسب الزمان ان ثبت كان حادثا بالمعنى الاول لان كل معلول مسبوق بغيره الذي هو علته سبقا ذاتيا (ولا قديم بالذات سوى الله تعالى و)لا(بالزمان سوى صفاته) وأما المعتزلة فأنكروا أن

---

المسبوق بالوجود قديم والمسبوق به حادث (قوله و بالعدم هو الزماني الخ) وهو معنى الخروج من العدم الى الوجود ثم كل منهما قد يؤخذ حقيقيا وهو القدم والحدوث بالمعنيين المذكورين في المتن المتعارفين عند الجمهور وقد يؤخذ اضافيا فيراد بالقدم كون ما مضى من وجود الشيء أكثر من زمان وجود غيره و بالحدوث كونه أقل منه كما في الاب والابن فان الاب قديم بالنسبة الى الابن والابن حادث بالنسبة الى الاب (قوله الحادث بالمعنى الاول الخ) أي الذاتي وذلك لان كل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير وهو ظاهر ولا عكس لما يأتي بقوله والمعلول القديم بحسب الزمان ان ثبت الخ وذلك مثل العقول والنفوس والافلاك على رأي الحكماء وصفات الله الذاتية على رأينا (قوله مسبوق بغيره الخ) أي فكان حادثا ذاتيا ولم يكن مسبوقا بالعدم فلم يكن حادثا زمانيا وظهر من هذا كون القدم الزماني أعم من الذاتي بمعنى ان كل ما ليس مسبوقا بالغير مسبوق بالعدم وهو ظاهر ولا عكس كالمعلول القديم الذي مر آنفا واما القدم الاضافي فهو أعم من الزماني اذ كل ما ليس مسبوقا بالعدم يكون ما مضى من زمان وجوده أكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس واما الحدوث الاضافي فهو أخص من الزماني فان كل ما يكون زمان وجوده الماضي أقل من غيره فهو مسبوق بالعدم ولا عكس فاحفظه (قال سوى الله تعالى) لما سيأتي من أدلة توحيد الواجب ان شاء الله تعالى (قال سوى صفاته) فان المتكلمين منا يحصرون القديم بالزمان فيها وفي الذات حيث يستدلون على ان ما سوى ذاته وصفاته حادث بالزمان وأما ما وقع في عبارة بعضهم من ان صفات الله تعالى واجبة بالذات أو قديمة بالذات فمعناه بذات الواجب بمعنى انها لا يفتقر الى غير ذلك الذات لا بذوات أنفسها لكن يأتي منا ما يعلم منه ان الحق انها واجبة بذاتها ولا اشكال فتبصر (قوله فانكروا الخ) فانهم بالغوا في

يوصف بالقدم ما سوى الله تعالى انكار بحسب اللفظ لكن قالوا به معنى ولذا قال (ولزم المعتزلة كثير من الاحوال) فانهم أثبتوا له تعالى أحوالا أربعة هى العالمية والقادرية والحيية والموجودية وزعموا انها ثابتة فى الازل مع الذات وأثبت أبو هاشم منهم حالة خامسة مميزة لذاته تعالى عن سائر الذوات المساوية فى الذاتية هى الالهية وأجيب من جانب المعتزلة بان القديم موجود لا أول له وهذه الامور التى أثبتوها أحوال لا توصف عندهم بالوجود فلا تكون قديمة الا أن يراد بالقديم ثابت لا أول له لكن الكلام فى المعنى المشهور (وعند الفلاسفة كثير) لانهم زعموا ان العقول والافلاك وغير ذلك على التفصيل الذى ستطلع عليه ان شاء الله تعالى قدماء (ولا يستند القديم الى المختار) يعنى لا يكون أثرا صادرا عنه (لان) فعل المختار مسبوق بالقصد و(القصد الى الايجاد يقارن العدم) اذ القصد انما يتوجه الى تحصيل ما ليس بحاصل (ضرورة) ورد بانه لم لا يجوز أن يكون تقدم القصد

---

التوحيد حتى انهم نفوا القدم الزمانى عما سوى ذات الله تعالى ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة (قوله وأجيب الخ) هذا جواب مأخوذ من كلام النصير الطوسى نصرة المعتزلة بانهم يلزمهم القول بتعدد القدماء الموجودة فانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال المذكورة موجودة بل ثابتة (قوله الا ان يراد بالقديم الخ) لعله اشارة الى ما ذكره المصنف فى شرح المقاصد وحاصله ان ما ذكره الطوسى لا يدفع عنهم لزوم تعدد القدماء الموجودة فانا لا نعنى بالوجود الا ما عنوه بالثبوت فهم لما قالوا بثبوت الاحوال لزمهم القول بوجودها من حيث لا يشعرون اذ لا واسطة بين الوجود والعدم فى الواقع كما انهم لزمهم القول بتعدد الصفات مع قولهم بنفيها ونفى تعددها اذا ظهر هذا ظهر أن قول الشارح «مد ظله» لكن الكلام فى المعنى المشهور ليس على ما ينبغى فتفطن (قوله وغير ذلك الخ) من الهيولى والصورة الجسمية والنوعية (قوله اذ القصد انما يتوجه الى تحصيل ما ليس بحاصل الخ) قال فى شرح المقاصد ما حاصله ان هذا متفق الفلاسفة والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة وما نقل عن الآمدى من أنه قال سبق الايجاد قصدا

كسبق الايجاد ايجابا فى جواز كونهما بالذات دون الزمان وفى جواز كون أثرهما قديما فهو مذكور منه على سبيل الاعتراض انتهى ولا يخفى أن الفريقين وان اتفقوا فى أن القديم لايستند الى المختار لكنهما مختلفان مذهبا فى الواجب وما يصدر منه فالفلاسفة على أنه تعالى موجب والصادر منه قديم والمتكلمون على أنه تعالى مختار والصادر منه حادث فقول الشارح «مد ظله» ورد بأنه لم لايجوز الخ اشارة الى مانقله من الآمدى اعتراضا لابيانا لماذهب اليه واحد من الفريقين كما هو ظاهر مما مر آنفا هذا (أقول) اذا سمعت ذلك ظهر ههنا بحث لم أر من تعرض له صراحة وهو أنه قد سبق فى الرد على منكرى التأثير جواز تحصيل الحاصل بهذا التحصيل انما الممتنع تحصيل الحاصل بتحصيل آخر فلا امتناع فى مقارنة التحصيل والتأثير للحصول والوجوب وهذا أيضا متفق الفريقين القائلين بالتأثير كما هو ظاهر ولا شبهة أنه ينافى ما سبق من اتفاقهم على امتناع توجه القصد الى تحصيل الحاصل وعلى أن القصد يقارن العدم ضرورة والمراد المذكور لايجدى فى دفع هذا التناقض لما سبق أنه مذكور على سبيل المنع والاعتراض فكيف التوفيق والجواب أن تحصيل الحاصل غير توجه القصد الى تحصيله فالاتفاق على جواز أحدهما لايناقض الاتفاق على امتناع الآخر كما هو ظاهر غاية الامر وورود المنع بأنه لم لايجوز القصد الى تحصيل الحاصل كما يجوز تحصيله بأن يكون التقدم بالذات فيهما ان قيل ما نقل عن الآمدى من أن سبق الايجاد قصدا كسبقه ايجابا فى جواز كونه بالذات لايصلح منعا على أن القصد الى الايجاد يقارن العدم فان كون القصد الى الايجاد مقارنا للعدم لايستلزم كون سبق الايجاد سبقا بالزمان وهو ظاهر نعم يصلح ذلك منعا على من يدعى أن سبق الايجاد انما يكون بالذات لو كان بالايجاب دون القصد والاختيار قلت المنع المفيد على تلك المقدمة هو المستفاد مما سبق من الآمدى من قوله وفى جواز كون أثرهما قديما وما ذكره الشارح «مد ظله» بقوله ورد الخ هو هذا لاذاك فتأمله

على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود فى انهما بحسب الذات بل نقول اذا كان القصد كافيا فى وجود المقصود كان مع المقصود زمانا وان لم يكن كافيا فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى أفعالنا (ولا يمكن عدمه) أى عدم القديم (لكونه واجبا) وامتناع عدمه ظاهر (أو مستندا اليه) أى الى الواجب (ايجابا) وهو أيضا يمتنع

(قوله كافيا فى وجود المقصود الخ) وفيه أنه تعالى أراد وجود الحوادث فى الازل كما نطق به الكتاب فلو كان المقصود كافيا لزم قدم الحوادث هذا خلف اه منه

(قوله بل نقول اذا كان القصد الخ) هذا رد تحقيقى وحاصله أن قولكم القصد يقارن العدم اما أن يراد مطلقا فهو باطل فان من القصد والاختيار ما هو كاف فى وجود المقصود كقصد الواجب تعالى وهو لا يقارن العدم بل يكون مع المقصود ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته التامة واما أن يراد فى الجملة فلا يستلزم المدعى وهو ظاهر ان قيل اذا كان قصد الواجب مما لا يتخلف عنه أثره والحال أن صفة الواجب قديمة عندنا يلزم القول بقدم العالم وهو مناف لما سبق من اتفاقنا على أن أثر الواجب حادث زمانا قلت كون قصده كافيا فى وجود المقصود لا يستلزم قدم المقصود لان مرادهم من قصده الكافى هو تعلق القصد وكفايته انما تستلزم كون القصد والمقصود معا وهذا كما يتصور بقدم المقصود يتصور بحدوث تعلق القصد أيضا كما عليه أكثر المتكلمين على ما سيأتى ان قيل اذا كان كفاية قصد الواجب للمقصود بتعلقه لا امتياز من قصدنا فان قصدنا أيضا لا يتعلق الا عند وجود المقصود قلت ممنوع فان قصدنا قد يتعلق بما سيوجد فليتأمل لكن بقى بحث هو أن هذا الرد على ما قررناه لا يكون مضرا بالدعوى المذكورة التى هى أن القديم لا يستند الى المختار فتفطنه فانه دقيق وسيأتى ماله تعلق بذلك ( قوله أى عدم القديم الخ) يعنى لما ثبت امتناع استناد القديم الى المختار ثبت أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه وذلك لان القديم على تقدير ثبوته اما واجب لذاته أو مستند اليه بالايجاب بلا واسطة أو بواسطة قديمة وأياما

عــدمــه لأنه لما كان من مقتضيات الذات ولوازمــه لزم من امكان عــدمه عــدم الواجب وهو محال ﴿ خاتمــة ﴾ زعمت الفــلاســفة أن كل حادث أى موجود بعــد العــدم مسبوق بالزمان و بنــوا على ذلك قدم الزمان و بينوه بان سبق عــدم الشئ على وجــوده لا يعقل الا بالزمان و بناء هــذا البيان على ماذهبــوا اليــه من أن أقسام (التقدم والتأخر والمعية) منحصرة بحكم الاستقراء فى خمسة لانها

---

كان يمتنع عدمه لما ذكره الشارح فان قيــل لم لا يجوز أن يتوقف صدوره عن الواجب على حادث قلنا لانه حينئذ يكون حادثا والكلام فى القديم فان قيل القديم اذا امتنــع عدمه كان واجبا قلنا امتناع عدم الشئ لا ينافى امكانه الذاتى لجواز أن لا يكون امتناع عدمه لذاته بل لقيام علتــه الموجبــة (ثم اعــلم) أنهــم قالوا لما كان الواجب عنــد الاشاعرة بل أكثر المتكلمــين فاعلا بالاختيار لا موجبا لا يكون شئ من معــلولاته قديمــا ممتنــع العــدم عندهم وانما ذلك على رأى الفلاســفة لكن لقائل أن يقول قد سبق أن صفات الله تعالى عند المتكلمين موجودة قديمة فاما أن يقولوا بأنها واجبــة لذاتها وهو باطل أو مستندة الى الواجب بطريق الايجاب فــلا يتم امتيازهــم عن الفلاســفة فى ذلك قلنا عــلة الاحتياج المؤثر عنــدهم هو الحــدوث لا الامكان كما مر فصفات الله وان كانت مفتقرة الى ذاته تعالى ليست آثاراله وانما يمتنــع عدمها لكــونها من لوازم الذات لا آثاره ولى فى بيان هذا تحقيق جديد سديد ســيأتى ان شاء الله تعالى ولو ســلم فالتأثير والتأثر انما يكون بين المتغايرين ولا تغاير عندهم بين الصفات والذات على ما يأتى مفصلا فتدبر (قوله لزم من امكان عدمه الخ) أى من امكانه بالنظر الى علته والا فكل معلول ممكن العدم بالنظر الى ذاته ولا يلزم من ذلك امكان عدم علتــه كما هو ظاهر (قوله و بينوه الخ) حاصــله أن الفلاســفة ادعوا قدم الزمان واســتدلوا عليــه بأنه لو لم يكن قديمــا لكان حادثا وكل حادث مسبوق بعدمه وكل مسبوق بالعــدم مسبوق به بالزمان اذ لا يعــقل فيه من أقسام الســبق سوى هذا فظهر أن الضمــير المنصوب فى بينوه اما راجع الى قوله كل حادث أى موجود بعــد العــدم مســبوق الخ وهو ظاهــر أو الى قدم الزمان

اما أن (تكون بالعلية أو بالطبع أو بالزمان أو بالشرف أو الرتبة) فالتقدم والتأخر بالعليـة كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح و بالطبع هو تقـدم المحتاج اليه على المحتاج لا بطـريق العليـة والتأثير و يكون بينهما اقتران واجتماع كتقـدم الجزء

---

فان المبين بالمبـين بشئ مبين بذلك الشئ فتأمله (قوله أو الشرف أو الرتبـة) وقـد يقال وجـه الضبـط هو أن المتقـدم والمتأخر ان لم يجتمعا فى الوجـود فبالزمان وان اجتمعـا فان كان بينهـما ترتيب بحسب الاعتبار فبالرتبـة والا فان لم يحتج المتأخـر الى المتقدم فبالشرف وان احتاج فان كان بالتأثـير فبالعليـة والا فبالطبع وقـد يقال ان التقـدم بالرتبـة وبالشرف راجعان الى الزمان والزمانى راجع الى الطبـع وذلك لان معـنى تقدم مكان على آخر هو أن زمان الوصـول اليه قبل زمان الوصـول الى الآخر ومعنى تقدم الجنس على النوع أن زمان الاخذ والشروع فى ملاحظته قبل زمان الاخذ فى النوع وهكـذا والسابق من الاجزاء المفروضة للزمان معد لوجود اللاحق وشرط له كالحركة (قوله كتقدم حركـة اليد على الخ) قد يناقش فيـه بأنا لانسـلم اسـتناد حركـة المفتاح الى حركـة اليدبل هـما معـلولان لامر آخر لكنه مناقشة فى المثال (قوله لابطريق العليـة الخ) فالمشترك بينهما كون المتأخر محتاجا الى المتقدم فى التحقق من غير عكس والممـيز هو أن المتقدم فى العلية مفيد لوجود المتأخر بخلافه فى الطبع ثم انه اذا اعتـبر العلية التامة يكون المتقدم والمتأخر بالعلية متلازمين وجودا وعدما وأما المتقدم بالطبع فلا يسـتلزم المتأخر وجودا بل عدما والمتأخر بالعكس وأما بالنظر الى وصفى التقدم والتأخر فبـين كل متقدم ومتأخر تلازم وجودا وعدما لكونهما متضايفين (قوله ويكون بينهما اقتران الخ) احتراز عن المتقدم الزمانى اذ ليس قيد الاحتياج مخرجا له فان التقدم بالزمان على ما سـبق فى وجه الضبط هو مالم يعتـبر فيه الاحتياج لاما اعتبر

على الكل و بالزمان كتقدم الاب على ابنه و بالشرف كتقدم المعلم على المتعلم و بالرتبة بان يكون المتقدم أقرب الى مبدإ محدود وهى اما (الحسية) بان يكون الحكم بالترتب وتقدم البعض على بعض ماخوذا من الحس لكونه فى الامور المحسوسة (أو العقلية) بان يكون ذلك بحكم العقل لكونه فى الامور المعقولة وكل منهما يكون (وضعا) كتقدم الامام على المأموم وتقدم بعض مسائل العلم على البعض (أو طبعا) كتقدم الرأس على الرقبة وتقدم الجنس على النوع وقس على هذا حال المعية ومعلوم أن تقدم عدم الحادث على وجوده لعدم الاقتران بينهما ليس الا بالزمان فيلزم قدم الزمان والمتكلمون منعوا الحصر وقالوا ههنا قسم آخر مغاير للاقسام المتقدمة ذكره بقوله (أو بالذات) كتقدم

---

فيه عدم الاحتياج فتفطن (قوله كتقدم الاب على ابنه الخ) لا يخفى أن التمثيل لا يصلح للتقدم بالزمان بالمعنى المذكور فى وجه الضبط المساوى لما يذكر فى وجه ضبط آخر من أن الزمانى هو ما يكون وجود المتأخر فيه مشروطا بانقضاء وجود المتقدم فهو داخل فى قسم آخر من غير الزمانى فافهم فالتمثيل الصحيح له حينئذ هو نحو تقدم حادثة الطوفان على حادثة يومنا فلعله أراد بالتقدم بالزمان ما يكون التقدم فيه بالنظر الى الزمان سواء اجتمعا أولا كما هو مذكور فى بعض وجود الضبط فحينئذ يصلح تقدم الاب على الابن مثالا له فان المتقدم كان حاصلا فى زمان قبل زمان المتأخر وان أمكن اجتماعهما وكأن اختياره هذا المعنى لما أنه أظهر فى بناء قدم الزمان عليه من جانب الفلاسفة كما هو واضح (قوله كتقدم المعلم الخ) مما يكون فيه للتقدم صفة كمال (قوله ومعلوم ان تقدم عدم الحادث الخ) فيه ان هذا صريح فى انه أراد بالزمانى ما هو المذكور فى وجه الضبط الاول المساوى للثانى المعتبر فيه عدم الاحتياج فيفسد التمثيل له بما مر كما مر اللهم الا أن يقال جعل تقدم الحادث على وجوده الممتنع اجتماعهما من التقدم بالزمان لا يكون نصا فى ارادة المعنى الاول بل ارادة المعنى الاخير لعمومه جائزة حينئذ أيضا فتأمل (قال أو بالذات الخ)

أجزاء الزمان بعضها على بعض فانه كما انه ليس بالعلية والطبع والشرف والرتبة لعدم الاقتران والاجتماع ليس بالزمان أيضا لان كلا من الامس واليوم مثلا زمان لا أمر يقع فى الزمان (فسبق العدم) اى عدم الحادث (على الحادث) بمعنى الموجود بعد العدم (لا يلزم أن يكون بالزمان ليلزم قدم الزمان) لجواز أن يكون من قبيل تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض فان قيل التقدم والتأخر داخلان فى مفهوم أجزاء الزمان فان تقدم الامس على الغد ظاهر بالنظر الى نفس مفهومه ولا كذلك حال مفهوم عدم الحادث بالنسبة الى وجوده قلنا الحادث من حيث الحدوث أيضا كذلك اذ لا معنى له سوى ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم (كما لا يلزم أن يكون له) أى للحادث (امكان استعدادى ليلزم قدم مادته) وقد مر ذلك فتذكر

﴿فصل﴾ فى الامور العامة العارضة للموجودات الخارجية والذهنية

---

قال فى شرح المقاصد والمشترك بين التقدم بالعلية والتقدم بالطبع قد يقال له التقدم بالذات وقد يقال له التقدم بالطبع و يخص ما بالعلية باسم الذاتى اه ولعل ما بالذات بهذا المعنى أعم من أن يجتمع فيه قبل مع البعد أولا وفى عبارة بعضهم ما يدل على ان التقدم بالذات مخصوص بما لا يجتمع فيه القبل مع البعد فعلى التقديرين تقدم أجزاء الزما بعضها على بعض من هذا القبيل ولهذا قال بعض الفضلاء ان التقدم الزمانى بالحقيقة والذات هو الذى بين أجزاء الزمان وأما الذى يعرض للغير فهو بواسطته اذ لا معنى لتقدم الاب على الابن الا تقدم زمانه على زمانه (قوله لا أمر يقع فى الزمان الخ) يدل بظاهره على انه أراد بالتقدم بالزمان ماهو المعتبر بالنظر الى الزمان و بالجملة ففى الكلام نوع اضطراب لا يخفى على المتأمل فى سابقه ولاحقه (قوله فان قيل الخ) اشارة الى جواب منع يكاد أن يورد فى جعل تقدم الحادث على وجوده من قبيل تقدم اجزاء الزمان وحاصله ان ذلك الجعل ممنوع لجواز أن يكون التقدم بين أجزاء الزمان لاعتبار ذلك فى مفهوم المتقدم والمتأخر منها ولا كذلك عدم الحادث الخ حاصل الجواب ظاهر (أقول) هذا الورود انما يرد لو جعل أحدهما مقيسا والآخر مقيسا عليه واما لو جعلا داخلين فى التقدم

(الوحدة والكثرة) وهما (من المعانى الواضحة) البينة لكل أحد وتفسير الوحدة بعدم الانقسام والكثرة بالانقسام لفظى (ومقوليتهما) أى حملهما على أفرادهما (بالتشكيك) اما الوحدة فلان مفهومها متفاوت بالاولوية اذ الواحد بالشخص أولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وأما الكثرة فلأن مفهومها فى كل عدم أشد منه فيما دونه وقد يتحد معروضهما بان يكون واحدا من جهة وكثيرا من أخرى (فتكون جهة الوحدة) أى الجهة التى بها اتصف الكثير بالوحدة (مقومة) فتكون لامحالة ذاتية لكثير أى غير خارجة عنه وحينئذ اما تمام ماهيته وهو الواحد بالنوع أو جزؤها فان كان تمام المشترك بين

---

بالذات بالمعنى المذكور آنفا من غير اعتبار أصالة وتبعية بينهما فلا فدقق النظر (قوله البينة لكل أحد الخ) أقول توهم بعضهم ان الوحدة هى الوجود لما رآها مساوقة له لا بمعنى ان كل ماله وحدة فله وجود و بالعكس لكنه باطل ضرورة ان كلا من الوحدة والكثرة مغاير لكل من الوجود والماهية ونبهوا عليه بوجهين أحدهما انه يعقل ماهية كل شئ ووجوده من غير أن يعقل وحدته أوكثرته بل مع التردد فى ذلك كما يقطع بوجود الصانع ثم تثبت وحدته و يقطع بوجود الافلاك وماهيته ثم تثبت كثرته وثانيهما انا اذا جمعنا مياه أوان كثيرة فى اناء واحد حتى صارت ماء واحدا أوفرقنا ماء اناء واحد فى أوان كثيرة حتى صار مياها كثيرة فقد زالت الوحدة والكثرة مع ان الوجود والماهية بحالهما كذا ذكره بعض المحققين (قوله وهو من الواحد بالجنس الخ) وهو من الواحد بالعرض وأيضا فالواحد بالشخص مما لا ينقسم أصلا أولى بالوحدة مما ينقسم الى أجزاء متشابهة وهو مما ينقسم الى متخالفة فافهم (قوله بأن يكون واحدا من جهة الخ) وذلك لامتناع أن يكون الشئ واحدا وكثيرا من جهة واحدة (قوله اى غير خارجة الخ) فسر الذاتية بهذا ليدخل النوع وغيره من الذاتيات (قوله وهو الواحد بالنوع الخ) أى الكثير الذى جهة وحدته تمام ماهيته هو الواحد الخ

مختلفة الحقائق فهو الواحد الجنسى قريبا كان كالحيوان بالنسبة الى افراده أو بعيدا كالجسم النامى والجسم والجوهر والافهو الواحد بالفصل كالناطق مقيسا الى أفراده وانما يغاير الواحد بالنوع بحسب الاعتبار دون الذات (أو عارضة) أى تكون جهة الوحدة أمرا عارضا الكثرة أى محمولا عليها خارجا عن ماهيتها فتلك الكثرة واحدة بالعرض اما بالموضوع ان كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة كما يقال الكاتب والضاحك واحد فى الانسانية فان الانسان عارض لهما بمعنى انه محمول عليهما خارج عن ماهيتهما وموضوع لهما بالطبع لانه معروض وهما عارضان أو بالمحمول ان كانت جهة الوحدة محمولة بالطبع على تلك الكثرة كما يقال القطن والثلج واحد فى البياض فان البياض محمول عليهما طبعا وخارج عنهما (أو) لا يكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولا أمرا عارضا لها بأن لا تكون محمولة عليها أصلا فتكون (منتسبة) كوحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة فى التدبير فان للنفس تعلقا خاصا بالبدن بحسبه تتمكن من تدبيره دون غيره من الابدان وكذلك للملك تعلق خاص بمدينته بحسب ذلك يدبرها ويتصرف فيها دون غيرها من

---

(قوله كالحيوان وقوله كالناطق) مثالان للجنس والفصل لا للواحد الجنسى والواحد بالفصل وان كان السياق مقتضيا للتمثيل للاخيرين دون الاولين فافهم (قوله بحسب الاعتبار) وذلك لان زيدا وعمرا وبكرا وغيرهم مثلا كثرة واحدة تعتبر وحدتها تارة فى الانسانية وتارة فى الناطقية (قوله أى محمولا عليها الخ) أى يصح أن يحمل فى العقل على الكثرة لكن يكون بالطبع موضوعا لها أى موضوعا للكثرة حقيقة أو محمولا عليها أى عارضا للكثرة كذلك كيف ولو لم يعتبر ذلك كانت المنتسبة الآتية داخلة فى العارضة ضرورة ان المراد بالحمل أعم مما هو بالمواطأة كما هو فى شرح المقاصد

المدائن فهذان التعلقان نسبتان متحدتان فى التدبير الذى ليس مقوما ولا عارضا لشئ منهما بل هو عارض للنفس والملك واذا اعتبرت الوحدة بين النفس والملك فى التدبير كانت من الاتحاد فى العارض المحمول ثم الوحدة تتنوع بحسب مافيه من النوع والجنس وغيرهما ولكل نوع منها اسم خاص ( وتسمى الوحدة فى الجنس ) كوحدة الانسان والفرس فى الحيوان ( مجانسة وفى النوع ) كوحدة زيد وعمرو فى الانسان ( مماثلة ) فاذا قيل إنهما متماثلان كان معناه أنهما متفقان فى الماهية النوعية ( وفى الكم ) عددا كان أو مقدارا ( مساواة وفى الكيف ) كوحدة الجسمين فى الكون ( مشابهة وفى الخاصة ) والشكل كوحدة الماء والهواء فى الكرية ( مشاكلة وفى الاطراف ) كطاسين أطبق طرف أحدهما مع طرف الآخر ( مطابقة وفى الوضع ) كسطحى المحدب والمقعر لكل فلك بالنسبة الى ثخن ما بينهما ( موازاة ) ومحاذاة ( وفى النسبة ) والاضافة كزيد وعمرو واذا تشاركا فى بنوة بكر ( مناسبة * ويمتنع اتحاد الاثنين ) بأن يكون هناك شيآن فيصيرا شيأ واحدا لا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا اجتمع الماآن فى إناء واحد والاجتماعية كما اذا امتزج الماء

---

(قوله فى التدبير الذى ليس مقوما الخ ) لعل المراد من تعلق النفس بالبدن والملك بالمدينة هو ما يكون منشأ للتدبير ومبدأ له والا فالتدبير أيضا تعلق ونسبة للنفس والملك وحينئذ قوله ولا عارضا لشئ منهما اما أن يريد به ولا عارضا بالطبع للتعلقين كما هو المتبادر من قوله بل هو عارض للنفس الخ وكان الاولى أن يزيد عليه ولا معروضا واما أن يريد به ولا خارجا محمولا كما يقتضيه ما سبق من تفسير عارضة و رد المنع بانه خارج محمول لما مر من ان المراد من الحمل أعم من المواطأة اللهم الا أن يراد هذا مع اعتبار كونه معروضا أو عارضا بالطبع أو يقال ان المراد من الحمل هو ما يكون بالطبع وان كان أعم من المواطأة كما أشرنا اليه فتدبر ( قوله لا بطريق الوحدة الاتصالية ) الواحد الاتصالى ما هو متشابه الاقسام والاجتماعى ما هو متخالفها

والتراب فصار طينا أو الكون والفساد كصيرورة الماء هواء فانه جائز بل واقع بأن يصير أحدهما الآخر الصائر بعينه اياه وامتناعه مدرك ( ضرورة والاستدلال عليه بأن اختلاف الماهيتين أو الهويتين ذاتى لا ) يعقل أن ( يزول ) اذ لكل شئ خصوصية ماهو بها هو فمتى زالت الخصوصية لم يبق ذلك الشئ ( ليس ) هذا الاستدلال ( بأوضح من المدعى و ) الاستدلال ( بأنهما ) بعد الاتحاد ( اما موجودان ) كانا اثنين ( أو معدومان ) كان فناء لهما ( أو مختلفان ) كان فناء لاحدهما وبقاء للآخر ( ف ) على كل تقدير

---

وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين يلتقيان عند حد مشترك كضلعى الزاوية ولجسمين يتلازم طرفاهما بحيث يتحرك أحدهما بحركة الآخر سواء كان امتزاجهما طبيعيا كاللحم مع العظم أولا كأجزاء السلسلة وقد يقال الواحد بالاجتماع لما جعله الوضع والاصطلاح واحدا كالدرهم الواحد فانه عبارة عن مقدار مخصوص من الموزونات سواء كانت أجزاؤه متصلة أو منفصلة متشابهة أو متخالفة كذا ذكره بعضهم ( قوله لم يبق ذلك الشئ الخ ) فاذا زالت خصوصية كل منهما لم يبق كل منهما فلم يبق الا تثنيته والاختلاف الذى هو ذاتى للاثنين وان قيل زوال الخصوصية منهما انما يستلزم زوال الاثنينية المخصوصة لا مطلق الاثنينية لجواز قيام خصوصيتين أخريين مقام الاولين وهو لا يوجب زوال مطلق الاختلاف فلم يتخلف ذاتى الشئ عنه (قلت) الكلام فى زوال الخصوصية بسبب الاتحاد وزوالها بذلك مستلزم لزوال مطلق الاختلاف وهو يستلزم زوال ذاتى الشئ عنه فيكون محالا (قوله ليس هذا الاستدلال الخ ) أقول عبارة المصنف فى شرح المقاصد مغايرة لما هنا نوع مغايرة حيث قال فيه واعترض بأنه ان كان استدلالا فنفس المتنازع وان كان تنبيها فليس أوضح من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه فى كون الاختلاف ذاتيا ممتنع الزوال دون امتناع اتحاد الاثنين انتهى فتأمل ان قيل يفهم من هذا أن الدعوى اعتبر فيها قيد الاتحاد دون التثنيه فيكون مطلقا والمطلق أوضح من المقيد قلت قد سبق أن الكلام فى الزوال بالاتحاد فهو أيضا مقيد

( لا اتحاد ) بالمعنى المتنازع ( مدفوع ) هذا الاستدلال ( بأنهما موجودان لكن لا بوجودين حتى يكونا اثنين بل ( بوجود واحد ) ولما لم يكن هذا كافيا فى الدفع لورود أن ذلك إما أحد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للآخر أو غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث أردفه بقوله ( هو نفس الوجودين الصائرين واحدا ) وامتناع اتحاد الوجودين ليس بأوضح من امتناع اتحاد الاثنين على الاطلاق فلم يكن التفصى الا بأن الحكم بامتناع اتحاد الاثنين ضرورى ( و ) اعلم أن للكثرة خواص منها ( الغيرية ) وهى

---

بالاتحاد بل بقيد الذاتى الممتنع الزوال فهو أخفى من الدعوى ولذا قال ربما يقع الاشتباه فيه دون الدعوى فتدبر فانه دقيق جدا (قوله مدفوع هذا الاستدلال الخ) أى بأنا لا نسلم أنهما لو كانا موجودين كانا اثنين لم لا يجوز أن يكونا موجودين لكن لا بوجودين اه (قوله وامتناع اتحاد الوجودين الخ ) جواب عما يرجع به المستدل على الدافع بالابطال بأن اتحاد الوجودين ممتنع ضرورة وحاصل الجواب ظاهر (ثم أقول) لايخفى أنه بعد اعتبار اتحاد الاثنين لايتجه الترديد المذكور بأنهما اما موجودان كانا اثنين الخ اذ للخصم أن يقول هما موجودان اتحادا فتأمله جدا (قوله للكثرة خواص الخ) ولها أحكام منها أن أول مراتب العدد هو الاثنينية بمعنى أن الاثنين عدد دون الواحد لصدق الكم المنفصل عليها دونه ومنها أن الاعداد أنواع مختلفة لاختلاف لوازمها بالزوجية والفردية وغيرهما ومنها أنها متألفة من الآحاد فأجزاء العشرة مثلا هو الواحد عشر مرات لا خمسة وخمسة مثلا اذ لا رجحان لغير الواحد لذلك فانه يترجح بأنه لا أقل منه وبأن مجرد زيادة الواحد يوجب حصول نوع آخر من العدد ومنها أنها غير متناهية لان كل عدد يفرض فانه يمكن زيادة واحد مثلا عليه ومنها أنها أمور اعتبارية متحصلة فى العقل دون الخارج لانا اذا اعتبرنا انضمام واحد فى المشرق الى واحد فى المغرب حكم العقل بحصول الاثنينية لهما من غير أن يحصل لهما أمر بحسب الخارج (قوله منها الغيرية الخ) أى لا تتصور الغيرية الا فى المتعدد وانما الخلاف فى العكس وهو أن التعدد هل يستلزم

(نقيض هو هو) فان الشئ بالنسبة الى الشئ ان صدق أنه هو فعينه والا فغيره

---

الغيرية أولا نعم يستلزمها عند من يقول انها نقيض هو هو ولا يستلزمها عند من يخصها بما يأتى قريبا (قوله نقيض هو هو الخ) وههنا دقيقة هى أن الغيرية كما صرح به فى شرح المقاصد فيها اضافة بها تصير أخص من النقيض بحسب المفهوم لان الغيرين هما الاثنان من حيث ان أحدهما ليس هو الآخر فحينئذ تفسيرها بالنقيض تفسير بالأعم وأيضا يندفع بهذا ما أورد على القائلين بأن الصفة مع الموصوف ليست عينه ولا غيره من أنه ليس بمعقول لاستلزامه ارتفاع النقيضين وذلك لانه لما كانت الغيرية أخص من النقيض لا يكون سلب العينية والغيرية عن الشيئين مستلزما لارتفاع النقيضين بل لارتفاع الشئ والاخص من نقيضه وهو ليس بمحال فلا حاجة حينئذ فى دفع ذلك الايراد الى تخصيص الغيرين بما سيأتى من الشيخ الاشعرى ويمكن أن يقال لما ذكر المصنف أيضا فى شرح المقاصد أن تلك الحيثية لازمة فى نفس الامر ربما يشعر بها مفهوم النقيض ولذا أطلقوا القول بأن الغيرين هما الاثنان أو الشيئان وبان الغيرية هى نقيض هو هو وصح تفسير أحدهما بالآخر واحتيج الى التخصيص المذكور فليتأمل جدا (قوله فان الشئ بالنسبة الى الشئ الخ) أقول ههنا تدقيق لا بد من التعرض له تشحيذا لأذهان الطالبين وان لم يكن حريا بذوق الفضلاء وهو ان المراد من كل من الشيئين اما غير الآخر أو عينه أو أعم من أن يكون عينه أو غيره وارادة كل من الاولين ظاهرة البطلان للزوم تقسيم الشئ الى نفسه وغيره فيهما مع لزوم اعتبار تخلل النسبة بين الشئ ونفسه فى الثانى خاصة وكلاهما باطل بقى أن يراد الثالث أى الاعم المطلق كما يقال ذلك فى كل مقسم فى التقسيمات الواقعة لاندفاع محذور قسمة الشئ الى نفسه وغيره لكنه لا يجدى تلك الارادة هنا فانه اذا أريد من كل منهما الاعم يكون المراد منهما واحدا فيعود المحذوران كما أنهما يلزمان على تقدير ارادة كون كل عين الآخر والجواب أن المراد هو الثالث ولا نسلم لزومهما فان ارادته انما تستلزم اتحادهما وعينيتهما بالعنوان أعنى مفهوم الشيئية المطلقة من حيث نفسه لا من حيث صدقه على الاشياء والقسمة الى العين والغير وكذا تخلل النسبة بينهما ليسا ملحوظين بالحيثية

فان كان بحسب المفهوم فبحسب المفهوم كما فى نسبة الانسان الى البشر والى الناطق وان كان بحسب الذات فبحسب الذات كما فى نسبة الانسان الى الكاتب والحجر هذا ما عليه الجمهور ( وقد يخص الغيران بموجودين ) فيخرج المعدومان وكذا المعدوم والموجود ومبناه على أن التغاير وجودى لا يتصف به المعدوم وأنه لا تمايز بين الاعدام ( يجوز انفكاكهما ) أى انفكاك كل منهما عن الآخر

---

الاولى حتى يلزم ما ذكر بل بالحيثية الثانية وهما من هذه الحيثية أعنى من حيث صدق عنوانهما على الاشياء ليست النسبة بينهما العينية بل النسبة العامة الصادقة تارة بالعينية وأخرى بالغيرية فلا محذور أصلا على أنا نمنع امتناع اعتبار النسبة بين الشئ ونفسه كيف ويصح أن يقال الشئ بالنسبة الى نفسه يصدق عليه أنه هو غايته انها نسبة بالعينية لا الغيرية فتدبر جدا (قوله فان كان بحسب المفهوم الخ) أقول لم يذكروا الاتحاد بحسب المفهوم والذات معا لان الاتحاد بحسب المفهوم يستلزمه بحسب الذات وكذا لم يذكروا التغاير بحسبهما معا لان التغاير بحسب الذات يستلزمه بحسب المفهوم فافهم (قوله كما فى نسبة الانسان الى البشر الخ) فانهما متحدان مفهوما وكان ذلك مستلزما لاتحادهما ذاتا (قوله والى الناطق الخ) فانهما غيران مفهوما وان اتحدا ذاتا (قوله نسبة الانسان الى الكاتب) فانهما متحدان ذاتا وان تغايرا مفهوما (قوله والحجر الخ) فانهما متغايران ذاتا وكان ذلك مستلزما لتغايرهما مفهوما (قوله وانه لا تمايز بين الاعدام الخ) ان أراد أن مبنى الخروج على كلتا المقدمتين معا فيرد أن الاولى كافية فى ذلك وان أراد أن كلا منهما كافية فيه فيرد أن الثانية مخصوصة بالمعدومين يدل عليه ما صرح به فى شرح المقاصد بقوله وأما التعليل بأنه لا تمايز بين الاعدام فيخص المعدومين فتدبر (قوله أى انفكاك كل منهما الخ ) وذلك لان قوله عن الآخر يجعل قوله انفكاكهما نصا فى ذلك فافهم وأما انه هل يلزم الانفكاك من الجانبين كما هو صريح هذه العبارة أو يكفى الانفكاك من جانب كما يشعر به عبارة آخرين

والمراد جواز الانفكاك بحسب التعقل دون الخارج فلا يرد أن العالم والصانع متغايران ولا يجوز انفكاكهما لامتناع وجود العالم بدون الصانع لانه كما يمكن أن يعقل وجود الصانع بدون العالم كذلك يمكن أن يعقل وجود العالم ولا يعقل وجود الصانع بل يطلب بالبرهان وبعد أورد أنه لا انفكاك بين المتضايفين بحسب التعقل فيلزم أن لا يكونا متغايرين والتزموا ذلك وقالوا انهما من حيث انهما متضايفان ليسا بموجودين والغيران لا بد أن يكونا موجودين (فالجزء مع الكل ليس هو) أى عينه وهو ظاهر وهو من استعارة المرفوع إلى المنصوب ( ولا

---

(قوله ولا يجوز انفكاكهما) وذلك بأن يكون لكل منهما وجود على حدة بأن لا يكون قائما به أو متقوما به فلا يرد العالم والصانع لان لكل منهما وجودا على حدة غير قائم أحدهما بالآخر ولا متقوما به بخلاف الجزء والكل والصفة مع الموصوف وهذا التوجيه أولى اه منه «مد ظله»

---

فيأتى البحث عنه (قوله والمراد جواز الانفكاك الخ) تحقيق المقام يقتضى بسطا فى الكلام قال فى شرح المقاصد ما حاصله ان المتقدمين من أهل السنة قالوا ان التعدد لا يستلزم التغاير ولذا فسروا الغيرين بموجودين جاز انفكاكهما فخرج المعدومان والمعدوم والموجود ودخل الجسمان وان فرضا قديمين لانهما ينفكان بأن يوجد أحدهما فى حيز لا يوجد فيه الآخر وكذا الصفة المفارقة مع موصوفها فانه يوجد الموصوف وتنعدم الصفة فجواز الانفكاك أعم من أن يكون بحسب الحيز أو بحسب الوجود والعدم وهذا التقرير مشعر بأن الصفة التى قالوا انها ليست عين الموصوف ولا غيره هى اللازمة النفسية بل القديمة كعلم الصانع وقدرته بخلاف نحو سواد الجسم وان دل التمسك الآتى بقوله ولذا صح ما فى الدار غير زيد الخ على أن المراد هو الصفة مطلقا ومشعر أيضا بأنه يكفى فى التغاير الانفكاك من جانب فلا يرد ما قيل

غيره) لانه وان جاز وجود الجزء بدون الكل لكنه يمتنع عكسه ( وكذا الصفة مع الموصوف) ليست هو ولا غيره لانه وان جاز وجود الموصوف مع عدم الصفة لكن امتنع عكسه ( ولذا ) الذى ذكر من عدم كون الجزء غير الكل وعدم كون الصفة غير الموصوف ( يصح مافى الدار غير زيد وغير عشرة مع أن فيهما الاجزاء والصفات الغير المحمولة ) فانك اذا قلت ليس فى الدار غير زيد وكان زيد القائم فيها كنت صادقا ولو كانت الصفة غير الموصوف لكنت كاذبا وورد بأن المراد غيره من افراد الانسان والا لزم أن لا يكون ثوب زيد غيره وهو باطل وكذلك فى الجزء مع الكل فانك اذا قلت ليس فيها غير

---

(قوله وكذلك فى الجزء مع الكل الخ) وكذا الحكم بين الجزء والكل لان المراد جميع الاجزاء التى هى عين الكل فى الخارج لا بحسب المفهوم اه منه

---

إن التعريف ليس بجامع لان العالم والصانع متغايران ولا يجوز انفكاكهما لامتناع وجود العالم بدون الصانع كما ذكره الشارح « مد ظله » وذلك لانه يمكن عدم العالم مع وجود الصانع وهو كاف على مانقل عن الآمدى الا أنه اعترض بأنه حينئذ لا يكون مانعا اذ يدخل فيه الجزء مع الكل والموصوف مع الصفة لامكان وجود الجزء مع عدم الكل ووجود الموصوف مع عدم الصفة وأخذ بعضهم بما اختاره الشارح «مد ظله» هنا من أن المراد جواز الانفكاك من الجانبين لكن بحسب العقل دون الخارج فيندفع عدم الجامعية فانه كما يمكن تعقل وجود الصانع بدون العالم يمكن أن يعقل العالم بدون الصانع بل يطلب بالبرهان ويؤيده ما نقل عن بعض المعتزلة من أن الغيرين هما اللذان يصح أن يعلم كل منهما مع الجهل بالآخر لكن يرد حينئذ أن العالم من حيث انه معلول ومصنوع لا يمكن أن يعقل بدون الصانع فيلزم أن لا يكونا متغايرين وأجيب بأن المعتبر فى التغاير هو الانفكاك بحسب الذات والحقيقة لا بحسب الاضافات

العشرة على تقدير الصدق يحكم بثبوت الخمسة فيها ولو كان الجزء غير الكل لم يكن كذلك ورد بأن المراد نفي عدد فوق العشرة * واعلم أن مشايخنا لما قالوا بوجود صفات قديمة لزمهم القول بتعدد القدماء وباثبات قديم غير الله فحاولوا التفصي عن ذلك بنفي المغايرة بين الصفة والذات وكذا بين الصفات والظاهر أن هذا المغاير فع قدم غير الله لا تعدد القدماء وتكثرها لان الذات مع الصفة وكذا

---

والاعتبارات والعالم من هذه الحيثية من قبيل المضاف وليس بموجود وأما باعتبار ذاته فوجود يمكن تعقله بدون تعقل الصانع (وأقول) اذا كان المعتبر هو الانفكاك بحسب الذات تكون الصفة مع الموصوف وكذا الجزء مع الكل متغايرين ضرورة جواز تعقل حقيقة كل بدون الآخر فقول الشارح «مد ظله» فيما بعد لانه وان جاز وجود الجزء بدون الكل لكنه يمتنع عكسه وكذا قوله وان جاز وجود الموصوف مع عدم الصفة الخ غير صحيح على تقدير ارادة جواز الانفكاك من الجانبين بحسب التعقل لانه ان أريد ذاتهما وحقيقتهما فيجوز تعقل كل بدون الآخر وان أريد مع اضافة الصفتية والموصوفية والجزئية والكلية فيمتنع انفكاكهما من الجانبين ان قيل لعلهم أرادوا أنهما من حيث الاضافة ليسا متغايرين قلنا لا اختصاص حينئذ بالصفة والموصوف والكل والجزء بل كل متضايفين كذلك مع أنهم أخرجوا المتضايفين مطلقا بقيد الوجود من غير احتياج الى اعتبار جواز الانفكاك وبالجملة لاخفاء في عدم التئام سابق الكلام بلاحقه وعدم صحة كلام الماتن على ماحمله عليه «مد ظله» فالحق الحقيق بالقبول هو ماحررناه في بعض رسائلنا وحاصله أن الاشعرى رحمه الله ومن تابعه لما قالوا بوجود صفات قديمة حقيقية لله تعالى واعترض عليهم بلزوم تعدد القدماء حاولوا التفصي عن ذلك كما سيصرح به الشارح «مد ظله» بقولهم ان الصفات ليست عين الذات ولا غيره ولما كان هذا بظاهره حكما بارتفاع النقيضين خصصوا الغيرين دفعا له بالموجودين اللذين يجوز انفكاكهما ثم لما كانت العبارة مجملة أخذ كل عما أخذ منه فمنهم من فسرها بجواز الانفكاك من الجانبين ومنهم من اكتفى بجانب وكل منهما اعتبر

الصفات بعضها مع بعض وان لم تكن متغايرة لكنها متعددة متكثرة قطعا اذ التعدد انما يقابل الوحدة ( فليس المعنى ) لما ذكروه من أن الشئ بالنسبة الى الشئ قد يكون لا عينه ولا غيره ( انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الموجود ) كما قاله صاحب المواقف لان كلامهم في أجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة وفى صفات هى مبادى المحمولات كالعلم والقدرة لا فى المحمولات كالعالم والقادر كما يشعر به

---

(قوله وفى صفات هى مبادى الخ ) ويمكن أن يقال المراد من الصفة فى قولهم الصفة مع الموصوف غيره بحسب المفهوم وعينه بحسب الوجود الصفة القديمة دون الحادثة لانها التى يمتنع انفكاك الموصوف منها دون الحادثة فحينئذ سواء أريد بها المحمولة أو المبدأ تكون لاغيرا بحسب الذات ولا عينا بحسب المفهوم لان التحقيق أن العلم القديم مثلا عين الذات بخلاف الحادثة فانها ليست كذلك أما اذا أريد منه المبادى فظاهر وأما اذا أريد المحمولات فلان المراد من العالم حينئذ هو الذات المتصف بالعلم الزائد وانه الذات المجردة عن العلم بحسب الوجود أيضا اه منه

---

تارة بحسب العقل وتارة بحسب الخارج فلزمهم تارة خروج الموصوف مع الصفة مطلقا وكذا الجزء مع الكل وتمسكوا بالشبه الواهية اللغوية والعرفية وتارة خروج الصفة اللازمة فقط وتارة خروج القديمين مطلقا فاضطربت كلماتهم كما ترى غاية الاضطراب والحق أن كلامهم انما هو فى الصفات أى المعانى التى لا تقوم بنفسها ويمتنع انفكاكها عن محلها موجودة وتعدد القدماء انما يمتنع اذا كانت متغايرة بحيث يجوز انفكاكها موجودة قائمة بنفسها فينحصر الغيران اللذان يمتنع قدمهما فى الموجودين الذين يجوز انفكاك كل منهما موجودا فحينئذ لاشك أن الموصوف مع الصفة لا يصدق عليهما الغيران المنفكان بالمعنى المذكور اذ يمتنع انفكاكهما موجودين ضرورة عدم تحقق الحال منفكا عن محله فلا امتناع فى كونهما قديمين ضرورة أن احتياج أحدهما الى الآخر يشهد بأن القديم

قوله الغير المحمولة لكن لايخفى أن فى القول بزيادة الصفات على الذات بحسب الوجود شناعة لا يقبلها العقل السليم اذ يلزم إما كون الواجب موجبا بالنسبة الى الصفات أو تعدد الواجب تعالى عن ذلك فالحق ما قاله صاحب المواقف وأن كل

بالحقيقة هو أحدهما المحتاج اليه فقط فلا تعدد للقديم حقيقة بخلاف مالو كان القدماء مستقلين اذ ليس فيهما ما يرجع احتياج أحدهما الى الآخر فيمتنع قدمهما فهذا هو مراد الشيخ وأتباعه فحينئذ يدخل فى الغيرين المذكورين العالم والصانع والجوهران والجسمان والجزء والكل يشهد بذلك مااشتهر عنهم أن تعدد القدماء انما يمتنع فى الذوات دون الصفات كما سيأتى فى الالهيات بأنا نقول ذلك ليس تخصيصا للغيرين عما اشتهر ليرد عليهم أن ذلك التخصيص من وظائف الخطابيات فلا تليق بالعلوم العقلية فان قولهم صفات الله ليست عينه ولا غيره أرادوا به أنها ليست غيرا يمكن انفكاكه عنه تعالى فيوجب قدمها التعدد الباطل لأنها ليست غيرا مطلقا فتأمله فانه لاتجده لغيرنا فاسلك به فى سلك نظائره السابقة واللاحقة ( قوله فحاولوا التفصى عن ذلك الخ ) أقول هذا هو ماذكره المصنف فى شرح المقاصد بل هو متفق الاكثرين لكن قد عرفت منا أنهم انما حاولوا التفصى عن التعدد الباطل لاعن مطلق تعدد القدماء وأيضا انما حاولوا ذلك بنفى المغايرة المضرة التى يمكن انفكاك الغيرين فيها لا بنفى مطلق المغايرة التى يلزمها مطلق التعدد تأمله (قوله اذ يلزم اما كون الواجب موجبا الخ ) قد سبق مما نقلناه من شرح المقاصد أن علة الاحتياج الى المؤثر لما كان عند جمهور المتكلمين هو الحدوث لاالامكان لاتكون صفات الله آثارا له تعالى وان كانت مفتقرة الى ذاته تعالى بالقيام فلا يكون ذاته تعالى موجبا بالنسبة اليها كما لايكون مختارا ولنا فى هذا المقام تحقيق جديد سيأتى ان شاء الله تعالى كما مرت الاشارة اليه (قوله فالحق ما قاله صاحب المواقف الخ ) أقول حبذا التوفيق الذى أفاده الشارح «مدظله» لكن لايوافق ما عليه الجمهور من أن الشيخ وأتباعه قائلون بزيادة صفات الواجب

الـكلام فى مبادى المحمولات لان العـلم مثـلا مع الذات لاهو بحسب المفهوم فان مفهوم العلم هو مبدأ الانكشاف بخلاف مفهوم اسم الذات ولا غيره بحسب الوجود فانه فى الواجب هو الذات بحسب الوجود وكذا باقى أسماء الصفات مع الذات و بعضها مع بعض فحينئـذ لاخلاف بين من نفى الصـفات ومن أثبتها الا بحسب اللفظ ولا يرد عليه شئ فتدبر فيه فانه مهم (و) منها (التماثل) وهو (الاشتراك فى الصـفات

---

( قوله بخلاف الخ ) وهذا موافق لما أفاده بعض المحققين فى رسالة مفردة لمسئلة العلم فراجعها اه منه

( قـوله وكذا باقى الخ ) وكذا الحـكم بين الجزء والـكل لان المـراد بجميـع الاجزاء التى هى عين الـكل فى الخارج لا بحسب المفهوم اه منه

---

على ذاته ولا يوافق ما اشـتهر من تخصيص الغيرين بالمـوجودين المذكورين فانه يدل عـلى أن كلامهم فى مطلق الصـفات مع موصوفاتها ونفى الاتحاد والتغاير على هـذا التـدقيق مخصوص بصـفات الواجب فقط وأيضا محاولة التفصى عن تعـدد القدماء بقولهـم ليست عينه ولا غيره يفيد بظاهره أنهم جعـلوا صفات الله تعالى زائدة عـلى ذاته والا لم تكن حاجة الى هـذا التفصى اللهم الآن يقال هذا اختراع من الشارح لبيان ماذهب اليـه الشيخ وأتباعه ومنع لما فهم الجمهور من مـذهبهم فتـدبره ولعل الامر بالتدبر من الشارح للاشارة الى جميـع ماذكر * ثم اعلم أنه نقل منه «مدظـله» ههنا حاشية تدل على جريان هذا التـدقيق فى الجزء والـكل أيضا وهى هـذه ونفى التغاير بين الجـزء والـكل بحسب الوجود انما هو بين الـكل وجميـع الاجزاء انتهى أقول انما يتم عدم التغاير بينهما بحسب الوجود اذا أريد من جميـع الاجزاء المجموع من حيث الجمع أى مفاد الـكل المجموعى لا الافرادى كما هو ظاهر وحينئـذ لا نمنـع التغاير بحسب المفهـوم بين الـكل وجميع الاجزاء بهـذا المعنى كما لا يخفى نعم لو أريد بمفاد الـكل الافرادى يتغايران بحسب المفهوم والوجـود معا فتفطنـه

النفسية ) هى الصفات الثبوتية الدالة على نفس الذات دون معنى زائد عليها ككون الجوهر جوهرا اوذاتا او يقابلها الصفات المعنوية وهى الصفات الثبوتية الدالة على معنى زائد على الذات ككون الجوهر حادثا او قابلا للأبعاد (ولذا الاشتراك (يسد كل منهما) أى من المتماثلين (مسد الآخر) فى الاحكام الجائزة والواجبة والممتنعة (واختلف فى لزوم تغايرهما ) كل مبنى قول المخالف على تخصيص الغيرين كامر والافيرد عليه أنه لاتعدد حينئذ فلاتماثل (و) فى (امتناع اجتماعهما) فى محل واحد اذا كانا من قبيل الاعراض لنا أن العرضين اذا اشتركا فى الماهية والصفات النفسية لم يتمايزا الا بالمحل لان تشخص العرض

---

(قوله الدالة على نفس الذات) قال فى شرح المقاصد ماحاصله ان الصفات النفسية مالايحتاج الوصف به الى تعقل أمر زائد على الذات كالانسانية للانسان والوجود والشيئية له فافهم والمعنوية بخلافها كالحدوث والتحيز ونحوهما (قوله مسد الآخر فى الاحكام الخ) قال فى شرح المقاصد ومن لوازم الاشتراك فى الصفات النفسية أمران أحدهما الاشتراك فيما يجب و يمتنع ويجوز ثانيهما أن يسد كل منهما مسد الآخر انتهى ان قيل اعتبار الاول يغنى عن الثانى فانه اذا اشتركا فى الاحوال الثلاث فقد يسد كل مسد الآخر قلت المراد من الثانى المساواة كمالايخفى على المتأمل فى الامثلة الواقعة فى شرح المقاصد ولا شك أن الاشتراك فى الاحوال الثلاث لايستلزمها ولذا قال ان زيدا وعمرا لو اشتركا فى الصفة وكان بينهما مساواة فى ذلك بحيث ينوب أحدهما مناب الآخر صح القول بأنهما مثلان والا فلا وكذا قال النبى صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة مثلا بمثل وأراد به الاستواء فى الكيل فظهر أن الشارح «مد ظله» اقتصر فى ذلك على واحد من الامرين ولا وجه له إن قيل صنيع الشارح أولى لان الاشتراك فى الصفات النفسية انما يلزمه الاشتراك فى الاحوال الثلاث دون المساواة (قلت) نعم لكن مراد المصنف هو أن التماثل فى عرفهم انما يتحقق فيما تحقق فيه الامران فما سبق آنفا من قول المصنف ومن لوازم الاشتراك الخ اما أن يريد بالاشتراك

بالمحل فلو اتحد المحل أيضا ارتفعت الاثنينية فلا تماثل لأنه فرع الاثنينية لكنه قال فى شرح المقاصد ورده هذا بالمنع لجواز أن يختص كل بعوارض مستندة الى أسباب مفارقة (و) منها (التضاد) وهو (كون المعنيين بحيث يستحيل لذاتيهما اجتماعهما فى محل واحد من جهة واحدة) المراد بالمعنى ما يقابل العين أى ما لا يكون قائما بنفسه واحترز به عن العينين والعين مع المعنى والعدمين والعدم مع الوجود وظاهر التعريف يتناول القديم والحادث اذا كانا معنيين كعلم الله وعلم زيد اذ لا اشعار فيه باشتراط التوارد على محل واحد وقد يقال ان

---

المذكور فيه التماثل أو يريد باللوازم القيود المعتبرة فيه فليتدبر وحينئذ كان الاولى أن يقول فى هذا المتن بدل قوله ولذا يسد الخ بحيث يسد الخ وبالجملة المتماثلان وان اشتركا فيما ذكر لابد من اختلافهما بجهة أخرى ليتحقق التمايز الذى يتوقف عليه التماثل فما نسب الى الشيخ رحمه الله من أنه يشترط فيه التساوى من كل وجه لعله أراد به التساوى فى الجهة التى بها التماثل ضرورة أن أهل اللغة مطبقون على صحة قولنا زيد مثل عمرو فى الفقه اذا كان يساويه فيه وان اختلفا فى كثير من الاوصاف كذا قالوا (قوله فلو اتحد المحل الخ) والجواب بأن عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد وارتفاع الاثنينية بل على عدم العلم بالاثنينية ليس بشئ لان ماذكر من الاستدلال على تقدير تمامه يفيد عدم الامتياز فى نفس الامر لا عند العقل فقط (قوله مستندة الى أسباب مفارقة الخ) قال فى شرح المقاصد وبهذا يمنع ماذكر فى الحل من أن نسبة العوارض الى كل منهما على السوية فلا تعرض لاحدهما خاصة بل لكل منهما وحينئذ لا يبقى الامتياز انتهى ثم قد يستدل على امتناع اجتماع المثلين بأنه لو جاز لجاز لمن له علم نظرى بشئ أن ينظر لتحصيل العلم به اذ لا مانع سوى امتناع اجتماع المثلين وقد يجاب بمنع الملازمة لجواز مانع آخر كانتفاء شرط النظر وهو عدم العلم بالمطلوب فتأمل وتمسكت المعتزلة فى وقوع الاجتماع بأن الجسم يعرض له سواد ثم آخر وهكذا الى أن يبلغ غايته وأجيب بأن السوادات المتفاوتة فى الشدة والضعف مختلفة فيعرض فى كل آن للجسم الذى يشتد سواده نوع آخر (قوله والعدمين الخ)

معنى امتناع الاجتماع أنهما يتواردان على محل ولا يكونان معا فيخرج مثل ذلك لان محل القديم قديم فلا يتصف بالحادث و بالعكس ولان القديم لا يزول عن المحل حتى يرد عليه المقابل وقوله لذاتيهما احتراز عن مثل العلم بحركة الشيء والعلم بسكونه فى آن واحد بمعنى العلم بأنه متحرك والعلم بأنه ساكن فانهما لا يجتمعان لكن لا لذاتيهما بل لامتناع اجتماع الحركة والسكون المعلومين وانما قلنا بمعنى العلم بأنه متحرك والعلم بأنه ساكن لأن تصور حركة الشيء وسكونه ممكن وقوله بحيث يستحيل اجتماعهما فى محل واحد احتراز عن مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما فى محل واحد وقوله من جهة واحدة احتراز عن خروج مثل الصغر والكبر وكذا القرب والبعد فانه لا يمتنع اجتماعهما عند اختلاف الجهة ويمتنع عند اتحاد الجهة كما اذا اعتبر اضافتهما الى معين ككون واحد صغيرا او كبيرا بالنسبة الى زيد وربما يعترض على تعريف المتضادين

---

ولذا قالوا بعدم التضاد فى الاحكام وسائر الامور الاضافية لكونها أمورا اعتبارية لا تحقق لها فى الاعيان ( قوله لان تصور حركة الشيء الخ ) ولذا يصح الحكم باستحالتهما (قوله احتراز عن خروج مثل الصغر الخ ) ولقد أحسن الشارح « مد ظله » بزيادة لفظ الخروج ليسلم مما أورد على البعض حيث قال: واحترز بقيد جهة واحدة عن مثل الصغر والكبر على الاطلاق فانهما لا يتضادان وان امتنع اجتماعهما فى الجملة أي وقت اختيار اضافتهما الى معين واعترض عليه فى شرح المقاصد بأنه لا خفاء فى أنه لا حاجة الى هذا القيد لان مطلق الصغر والكبر لا يمتنع اجتماعهما وعند اتحاد الجهة يمتنع ذلك فالاقرب أن القيد احتراز عن خروج مثل ذلك انتهى أقول لعل البعض أراد ان مثل ذلك اذا اعتبر من حيث الاطلاق كان خارجا من التضاد واذا اعتبر من حيث الاضافة الى معين كان داخلا فيه ومتجها لكن الاقرب ه وان مثل ذلك معدود من التضاد لصدق التعريف عليه ولعل لفظ الاقرب اشارة

بالمتماثلين كالسوادين عند من يقول بامتناع اجتماعهما ويجاب بأن اتحاد المحل شرط فى التضاد ولا تماثل الا عند اختلاف المحل ثم ماذكر من معنى الغيرية والتماثل والتضاد على اصطلاح المتكلمين ( وعند الفلاسفة كل اثنين غيران ) فان كانت الاثنينية بالحقيقة فبالحقيقة أو بالعارض فبالعارض أو بالاعتبار فبالاعتبار فـ(ان اشتركا فى تمام الماهية ) كزيد وعمرو فى الانسانية (فمثلان والا فمتخالفان ) سواء اشتركا فى ذاتى أو عرضى أولم يشتركا أصلا (وهما) أى المتخالفان ( متقابلان ان امتنع اجتماعهما فى محل واحد من جهة واحدة ) نخرج بالتخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما والتقييد بوحدة المحل لان

---

الى ذلك فتأمله فانه دقيق (قوله ويجاب بأن اتحاد المحل شرط الخ ) هذا الجواب مذكور مع اعتراضه فى شرح المقاصد ولعله أراد به مامر من أنه قد يقال ان معنى امتناع الاجتماع انهما يتواردان على محل ولا يكونان معا وأقول انما يفيد اذا كان القائل بامتناع اجتماع المثلين ممن يقول بأن معنى امتناع اجتماع المتضادين هو أنهما يتواردان على محل ولا يكونان معا وأما اذا كان قائلا بأن معناه هو امتناع اجتماعهما مطلقا على ماسبق من ظاهر التعريف فلا وحينئذ الجواب هو أن يقال معنى امتناع اجتماع المتضادين أنهما يمتنع اجتماعهما فى محل واحد مع بقاء الاثنينية بينهما بفرض الاجتماع فيه بخلاف المتماثلين عند ذلك القائل فان معنى امتناع اجتماعهما فيه عنده هو أنه يرتفع الاثنينية منهما بفرض ذلك الاجتماع فتدبره جدا ( قوله فبالحقيقة أو بالعارض الخ ) ان قيل ان اعتبار الغيرية بهذه الاعتبارات الثلاثة ينافى اعتبارها فيما سبق بحسب الذات والمفهوم فقط قلت هذا تقسيم باعتبار آخر فلا منافاة فتفطن ( قوله فخرج بالتخالف المثلان الخ ) اذا قيل ان سلم أن المثلين غير متخالفين كان الاولى فيما سبق أن يعتبر لخروجهما من تعريف المتضادين قيد التخالف أيضا ( قلت ) التخالف عند السابقين هو نفس التعدد الذى يساوق الغيرية وهى كائنة فى المثلين أيضا ضرورة كما سبق بخلافه على هذا الاصطلاح فانه أخص من التعدد فيقابل المماثلة

المتقابلين قد يجتمعان فى الوجود كبياض الرومى وسواد الحبشى وأما قيد وحدة الجهة فقد مر أنه احتراز عن خروج مثل الصغر والكبر وقد عرفت معنى امتناع اجتماعهما فيخرج ماليس كذلك (فان كانا وجوديين فان كان تعقل أحدهما بالقياس الى الآخر فتضايفان) كالابوة والبنوة (والا) يكن تعقل

---

كما قال والا فتخالفان فتدبر (قوله قد يجتمعان فى الوجود) الناظر الى هذا هو التقييد بالمحل فقط فيلغو قيد الوحدة فالاولى أن يقول فى الوجود وفى الجسم على الاطلاق كما ذكره فى شرح المقاصد لينظر قيد المحل الى الوجود والوحدة الى الجسم المطلق أو يترك قيد الوحدة وانما بعث الشارح « مد ظله » على ذلك تمثيل المصنف رحمه الله فى شرح المقاصد لكلا الاجتماعين ببياض الرومى وسواد الحبشى فظن كفاية الاقتصار على أحدهما وليس كذلك فتأمله (قوله وقد عرفت معنى امتناع اجتماعهما الخ) وهو أنهما يتواردان على محل ولا يكونان معا فيخرج الاعيان كالانسان والفرس لعدم ورودهما على المحل أصلا وكذا يخرج القديم والحادث كعلم الله تعالى وعلم زيد لعدم تواردهما على محل واحد يدل على ذلك تعميم قوله فيخرج ماليس كذلك فافهم وانما لم يتعرض «مد ظله» فيما سبق لاخراج هذا القيد مثل الانسان والفرس لخروجه بقيد العينين كما سبق لكن قال فى شرح المقاصد ماحاصله ان فيه بحثا لان الموضوع فى التقابل والتضاد ليس بمعنى المحل المقوم حتى يلزم أن يكون المتقابلان من قبيل الاعراض البتة للقطع بتقابل الايجاب والسلب فى الجواهر مثل الفرسية واللافرسية بل صرح ابن سينا بالتضاد بين الصور اعتبارا بالورود على المحل الذى هو الهيولى انتهى (أقول) لو أريد بالمعنى فى هذا الباب الصفة أعم من أن تكون من الصفات النفسية أوغيرها لالتأم به جوانب الكلام فتأمله * ثم اعلم أنهم ذكروا أن من التقابل مايجرى فى القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لاشئ من الحيوان بانسان مع أنه لايتصور ورود القضايا على محل

أحدهما بالقياس الى الآخر ( فمتضادان ) كالسواد والبياض (وان لم) يكونا وجوديين بل كان أحدهما وجوديا والآخر عدميا (فان قيد ) العدمى (بكون الموضوع مستعدا للوجودى ) اما بحسب (شخصه) كعدم اللحية عن الأمرد (أو) بحسب (نوعه) كعدمها من المرأة (أو جنسه القريب) كالعمى للعقرب فان البصر من شأن جنسها القريب أعنى الحيوان (أو البعيد) كعدم الحركة الارادية عن الجبل فان جنسه البعيد أعنى الجسم الذى فوق الجماد قابل للحركة الارادية ( فملكة وعدم والا) يقيد كذلك (فايجاب وسلب) كالسواد واللاسواد هذا (وقد يشترط فى التضاد غاية الخلاف) والبعد كالسواد والبياض لتباعدهما فى الغاية دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف (ويخص التضاد بهذا المعنى ( باسم الحقيقى و ) بالمعنى (الاول با)سم ا(لمشهورى وقد يشترط فى الملكة والعدم الاستعداد للوجودى فى ذلك الوقت ) كعدم اللحية عن الكوسج لا عن الامرد الذى ليس من شأنه اللحية فى ذلك الوقت (ويخص) هذا المعنى (باسم المشهورى والاول) باسم (الحقيقى ولا تقابل بالذات (بين الوحدة والكثرة لتغاير موضوعهما) لان موضوع الوحدة جزء موضوع الكثرة كما

---

فالجواب على ماذكروه من وجهين أحدهما أن ذلك بحسب الاشتراك الاسمى كسائر النسب فانها تكون فى المفردات باعتبار الصدق أى الحمل على شئ وفى القضايا باعتبار الوجود أى تحققها فى نفسها وثانيهما أن يجعل تقابل الايجاب والسلب أعم مما فى المفردات والقضايا و يعتبر موضوع القضية محلا لثبوت المحمول وعدم الثبوت على ماقيل من أن المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فتقابلهما بسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس وليس بفرس (قوله وان لم يكونا وجوديين الخ ) عدم التعرض للعدميين مبنى على ماذهب اليه البعض من أنه

أن الوحدة جزء الكثرة ويشترط في التقابل وحدة الموضوع ( ولتقوم أحدهما بالآخر ) فان الوحدة علة مقومة للكثرة لكون الكثرة مجتمعة من الوحدات ولا شيء من المتقابلين كذلك أما فيما يكون أحدهما عدم الآخر فظاهر لان العدم لا يكون مقوما وأما في التضايف فلأن المقوم للشيء متقدم عليه وجودا وتعقلا والمتضايفان يكونان معا في التعقل والوجود وأما في التضاد

---

لا تقابل بينهما لانهما اماان يكون أحدهما مطلقا والآخر مضافا أو يكون كلاهما مضافين وفي الصورتين لا تقابل بينهما أما في الاولى فلضرورة صدق المطلق على المقيد وأما في الثانية فلأنهما يجتمعان في غير ماوقع الاضافة اليه كما في اللاسواد واللا بياض فانهما يصدقان في الحمرة مثلا فيصدق على الاحمر أنه لا أسود ولا أبيض قال في شرح المقاصد ماحاصله ان فيه نظرا لان ماذكر من اجتماع العدمين انما يكون اذا لم يعتبر اضافة أحدهما الى الآخر كما سبق وأما اذا اعتبر فيهما ذلك كالعمى واللاعمى واللاامتناع فيمتنع اجتماعهما ضرورة فتدبر (قوله ويشترط في التقابل وحدة الموضوع) اعترض عليه بأنه ان أريد الوحدة بالشخص فممنوع لما نقل عن ابن سينا من أنه صرح بأن موضوع المتقابلين قد يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور لزيد أو بالنوع كالرجلية والمرئية للانسان أو بالجنس كالزوجية والفردية للعدد أو بأمر عارض كالخير والشر للشيء وان أريد أعم من الوحدة بالشخص فسلم ولا ينافي ذلك التغاير الكائن في موضوع الوحدة والكثرة (قوله فان الوحدة مقومة للكثرة) اعترض على هذا أيضا بأنه ان أريد أن ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة فممنوع أما بحسب الخارج فلأنهما اعتباران عقليان وأما بحسب الذهن فلأنا نعقل الكثرة اى كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة أى كونه بحيث لا ينقسم وان أريد أن معروض

فلأن المقوم للشئ يجامعه والضد لا يجامع الضد وانما قلنا بالذات لان بينهما تقابل التضايف بواسطة ماعرض لهما من العلية والمعلولية لان الوحدة علة مقومة للكثرة

﴿ فصل فى العلة والمعلول ﴾ ولما كان وصف العلية والمعلولية من الامور العامة اورد مباحثهما فيها وهما من لواحق الوجود والماهية وبينهما تقابل التضايف فلا يجتمعان فى شئ واحد الا باعتبارين (العلة هى ما يحتاج اليه الشئ)

---

الكثرة متقوم بعروض الوحدة بمعنى أن الكثير يصدق على كل جزء منه انه واحد كما هو ظاهر معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فسلم لكنه لا ينافى التقابل الذاتى بين الوحدة والكثرة العارضتين بل انما ينافيه بين معروضيهما ولا نزاع فيه ألا ترى أنهم اتفقوا على أن المتقابلين بالذات اذا أخذا مع الموضوع كالبصير والاعمى لم يكن تقابلهما بالذات فكيف اذا أخذ نفس الموضوعين فان قيل المراد هو الثانى وهو ينافى التقابل لان كون أحد المعروضين متقوما بالآخر يستلزم اجتماعهما وهو يستلزم اجتماع الوصفين أجيب بأن اللازم هو اجتماعهما فى الوجود لا فى محل واحد وبالجملة لا دليل على نفى تقابل الايجاب والسلب بين الوحدة والكثرة بل تفسيرهم الكثرة بالانقسام والوحدة بعدمه ظاهر فى ثبوت ذلك وأما اتفاقهم على نفى التقابل بينهما فمعناه أن الكثرة أى العدد لما كانت متقومة بالآحاد لم يكن بين العدد والواحد تقابل وهو ظاهر فيما هو جزء الكثرة وأما الوحدة التى ترد على الكثرة وتبطلها كما اذا جعلت مياه الكيزان فى كوز واحد فقد يظهر تضادهما بناء على تواردهما على موضوع واحد هو ذلك الماء مع بطلان أحدهما بالآخر كذا ذكره بعض المحققين (قوله وهما من لواحق الوجود ) أما الاول فلضرورة امتناع تأثير المعدوم فى الموجود وأما الثانى فبنى على القول بامتناع كون الماهية مجعولة أى وبأن مجعوليتها جعلها موجودة على ما سبق تفصيله (قال العلة هى ما يحتاج اليه الخ) هذا هى

وهى اما تامة أو ناقصة والناقصة اما جزء الشئ أى داخلة فيه أو أمر خارج عنه ( فان كانت داخلة فوجوب الشئ معها اما بالفعل ) كالهيئة للسرير ( فهى ) علة ( صورية واما بالقوة ) كالخشب للسرير ( فهى ) علة ( مادية ) اذا لحقها صورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة فتدخل فى تعريف الصورة فلا يكون مانعا وتخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر الى المادة لا يكون بالقوة الا أن يقال مرادهم أن الصورة ما يكون وجود الشئ معه بالفعل البتة والمادة ما يكون وجود الشئ معه بالقوة فى الجملة ( وان كانت خارجة فالشئ إما بها فهى ) علة ( فاعلية ) كالنجار للسرير ( أولها )

---

العلة بالمعنى الاعم الذى ينقسم الى العلل الاربعة وأما بالمعنى الاخص فهى تنصرف عند الاطلاق الى الفاعل وهو ما يصدر عنه الشئ بالاستقلال أو بانضمام الغير اليه (قوله وهى اما تامة أو ناقصة الخ) فيه بحث فان العلة المعرفة هنا ليست مطلق العلة الشامل للتامة والناقصة كما سيصرح به «مد ظله» فالصواب ترك هذا التقسيم الا أن يرتكب فى الضمير الاستخدام فافهم قوله بخلاف الوجوب الخ) أقول كما يصدق انه يوجد الشئ مع المادة المصاحبة للصورة بالفعل يصدق انه يجب معها كذلك اذ وجوب الشئ مع الشئ الصاحب لآخر أعم من أن يكون ناشئا منه أو من مصاحبه كما هو ظاهر فلا فرق وان ادعى أن المتبادر من معية الوجوب الشئ ترتبه منه ففى تقييده بالقوة والفعل نظر فتدبر جدا (قوله البتة الخ ) الحاصل أن الصورة يصدق فيها أنها كلما وجدت وجد الشئ معها بالفعل بخلاف المادة فانه لا يصدق فيها ذلك بل الصادق هو أنها قد يكون اذا وجدت وجد الشئ معها بالقوة وذلك عند عدم مقارنتها للصورة وقد يكون اذا وجدت وجد معها بالفعل وذلك عند مقارنتها اياها ولكن لا يخفى أن هذا انما يصح لو كان المراد من المادة أعم من الهيولى ومحل الهيئة ومن الصورة أعم من الصورة والجوهرية وتلك الهيئة كما يدل عليه تمثيله «مد ظله» لهما بخشب السرير وهيئته

أى لاجلها ( فهى ) علة (غائية ) كالجلوس عليه ويخص الأوليان أعنى الصورية والمادية باسم علة الماهية لان الشئ يفتقر اليهما فى ماهيته لافى وجوده فقط اذلا يعقل الابهما والأخريان أعنى الفاعلية والغائية باسم علة الوجود لان الشئ يفتقر اليهما فى الوجود فقط ويعقل بدونهما ( ومرجع الشروط

---

وأما اذا كان المراد منهما الهيولى والصورة الجوهريتين فلا لامتناع انفكاكهما لما قالوا بالتلازم بينهما كما هو مقرر فى محله فتدبر ثم قال فى شرح المقاصد ماحاصله ان الجزء الغير الاخير من الصورة المركبة يكون وجوب المعلول معه بالقوة لابالفعل فيدخل فى تعريف العلة المادية ويخرج من تعريف الصورية فينتقض التعريفان ولايجوز أن يراد بالقوة الامكان بحيث لاينافى العقل لان الفساد حينئذ أظهر اه أقول فيه نظر أما أولا فلان خروج جزء المعرف من تعريفه لازم فضلا عن كونه قادحا فخروج جزء الصورة عن تعريفها غير قادح بل القادح هو دخوله فيه وأما ثانيا فلانه لاحجر فى دخول جزء شئ فى تعريف شئ آخر لجواز كون أحد الشيئين داخلا فى الآخر الا أن يقال بامتناعه هنا ضرورة أن مادة الشئ مثلا ليست جزأ من صورته بل كلاهما جزآن مستقلان للشئ فحينئذ يبقى انتقاض تعريف المادة بذلك الجزء بل ينتقض حصر العلة الداخلة فى المادية والصورية به فليتأمل وأما ثالثا فلانه لم لا يجوز أن يكون التعريف للمادة والصورة الجوهريتين البسيطتين حتى لايكون لها جزء فينتقض التعريف به الا أن يقال فحينئذ تختص العلل الاربعة بالاجسام مع أن المقصود بيانها مطلقا (قوله كالجلوس عليه الخ) قيل لادليل على انحصار الخارج فيما به الشئ وما لاجله سوى الاستقراء (قوله يفتقر اليهما فى ماهيته الخ) وذلك لضرورة افتقار الكل الى الجزء (قوله اذ لايعقل الابهما الخ) أى ان كان تعقلا بالكنه لكن الاولى أن يقول كما فى شرح المقاصد الا بهما أو بما لاينتزع الا عنهما كالجنس والفصل انتهى لايقال اذا كان الجنس غير المادة والفصل غير الصورة انتقض حصر جزء الشئ فى المادة والصورة بهما لانا نقول الجنس والفصل ليسا جزأين من النوع بل من حده كما سبق فى مبحث الماهية وقال فى شرح المقاصد

والآلات الى الفاعل ) فتندرج فى الاقسام لكونها داخلة فيما به الشئ ( وجميع ما يتوقف عليه الشئ ) يعنى ما ليس وراءه أمر آخر يحتاج اليه سواء كان ذلك الشئ مركبا أو بسيطا الا يعنى أن يكون مركبا من عدة أمور البتة كما يشعر به عنوان الجميع ( يسمى علة تامة ) والناقصة هى بعض ما يتوقف عليه الشئ والتامة قد تكون هى الفاعل وحده كالبسيط الموجد للبسيط ايجابا وقد تكون هو مع الغاية كالبسيط الموجد للبسيط اختيارا فان فعل المختار قد يكون لغرض يدعو اليه وقد تكون هو مع المادة والصورة أيضا كالموجد المركب

---

جعل الامام عدم الانتقاض مبنيا على أنه لا تغاير بين الجنس والمادة وبين الفصل والصورة الا بمجرد الاعتبار وهو انما يتم لو كان الجنس مأخوذا من المادة والفصل من الصورة البتة حتى لا يكون للبسائط الخارجية كالمجردات أجناس وفصول وقد صرح المحققون بخلافه انتهى (أقول) هذا ينافى ماسبق منه آنفا من أنهما لا ينتزعان الا من المادة والصورة فافهم (قوله لكونها داخلة فيما به الشئ الخ) لما سبق من أن الفاعل ما يصدر منه الشئ بالاستقلال أو بانضمام الغير ✱ان قيل ان من الشروط ما هو عدمى كعدم المانع فيلزم استناد وجود المعلول الى العلة المعدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وذلك باطل ضرورة لاستلزامه انسداد باب اثبات الصانع (أجيب) بأن المؤثر فى وجود المعلول ليس هو العلة الفاعلية بجملتها بل ذات الفاعل وسائر ما يرجع اليها انما هى شرائط التأثير لأنها مؤثرة وقد يقال الشرط فى الحقيقة أمر وجودى لكنه قد يخفى بحيث يكون ذلك الامر العدمى كاشفا عنه مثلا شرط احتراق الخشبة ليس زوال الرطوبة بل اليبوسة التى ينبئ عنها زوال الرطوبة وهكذا (قوله والناقصة هى بعض ما يتوقف عليه الخ) فيه ان الاولى أن يقول بعض جميع ما يتوقف عليه الشئ لان الناقصة بعض التامة والتامة ليست هى ما يتوقف عليه الشئ مطلقا بل هى جميع ما يتوقف عليه كما سبق ولعل الباعث له «مد ظله» على ذلك هو ان المصنف قال فى شرح المقاصد ان التامة جميع ما يحتاج اليه الشئ والناقصة بعض فلك إنتهى

منهما مع الغاية أو بدونها واذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة يمتنع تقدمها على المعلول واحتياج المعلول اليها ضرورة لان جميع أجزاء الشئ نفسه وانما التقدم لكل جزء منها فما يقال من أن العلة يجب تقدمها على المعلول ليس على اطلاقه بل العلة الناقصة أو التامة التى هى الفاعل وحده أو مع الغاية ومن هنا يظهر أن المعرف بما يحتاج اليه الشئ ليس مطلق العلة ( وعند تمام الفاعل ) بجميع جهات التأثير من الشرائط والآلات والقابل ( يجب وجود المعلول ) أنه لو جاز عدمه لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح لان المفروض حصول جميع جهات التأثير من غير أن يبقى شئ يوجب الترجيح و ( امتناع الترجيح بلا مرجح )

---

( قوله واحتياج الخ ) لايقال منشأ الاحتياج الى كل واحدة هو عليتها له ومنشأ عدم الاحتياج اليهما علية الآخرين فلا استحالة فى اجتماعهما لانا نقول احتياج شئ الى آخر فى وجوده وعدم احتياجه اليه فيه متناقضان فلا يجتمعان مطلقا اه مواقف

---

فظن الشارح «مد ظله» ان اسم الاشارة لما يحتاج اليه الخ وليس كذلك بل هو اشارة الى جميع مايحتاج الخ كما ظهر ويمكن أن يجاب بأن مراده هو أن الناقصة بعض مايحتاج الى أجزائه الشئ فافهم (قوله لو جاز عدمه الخ) تحرير هذا الكلام على وجه يندفع عنه شكوك القاصرين هو أن الممكن اذا علته تمت بجميع جهات تأثيرها لايخلو اما أن يجب وجوده عند ذلك التمام أولا وعلى الثانى اما أن لايجب وجوده مطلقا أو يجب بعده فالاول هو المطلوب والثانى باطل لانه خلاف المفروض أعنى حصولها بجميع جهات التأثير واليه الاشارة بقوله لانا لمفروض الخ والثالث أيضا كذلك لاستلزامه الترجيح بلا مرجح واليه الاشارة بقوله من غير أن يبقى شئ فلا يرد ان جواز عدمه عند التمام لايستلزم وجوده بعده حتى يلزم الترجيح بلا مرجح وأقول الاظهر فى الاستدلال أن يقال اذا تمت العلة بجميع جهات التأثير مع الترجيح لاحد

ضروری ( وبالعکس ) يعنی عند وجود المعلول يجب تمام الفاعل ( لان الاحتياج ) الى المؤثر ( من لوازم الامكان ) والامكان من لوازم المعلول فلو لم يجب وجود المؤثر عند وجود المعلول لزم جواز وجود الملزوم بدون اللازم ولما كان فى بعض الصور يتوهم وجود المعلول بدون العلة استدركه بقوله ( ووجوده ) أى المعلول ( مع انعدامها ) أى العلة ( انما يتصور فى المعدات ) لا فى العلة المؤثرة الموجدة ( كالابن بعد الاب والبناء بعد البناء ) فان البناء بحركة يده مثلا علة لحركات الآلات من الخشبات واللبنات وتلك الحركات معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الاوضاع مستندة الى علة فاعلية غير تلك الحركات لا يتصور وجودها بدونها وانما يتصور بدون تلك الحركات ( والمؤثر فى الوجود ) أى ما يفيد وجود الشئ قد يفيد بقاءه من غير افتقار الى أمر آخر كالشمس تفيد

---

الطرفين والوقت يجب وجود المعلول فى ذلك الوقت اذ لو تخلف عنه لزم وجود المرجح بلا ترجيح والترجيح بلا مرجح فتأمله جدا (قوله يجب وجود الفاعل الخ) أى بجميع جهات التأثير ( قوله فلو لم يجب وجود المؤثر الخ ) قالوا اذا ثبت التلازم بين المؤثر التام ومعلوله ثبت أن لا تقدم له عليه بالزمان وانما هو بالذات بمعنى الاحتياج اليه المصحح لان يقال وجد المؤثر فوجد الاثر من غير عكس فان قيل لو صح هذا لما جاز اسناد الحادث الى القديم لتأخره عنه بالزمان قلنا من جملة جهات تأثيره فى الحادث شرط حادث يقارنه كتعلق الارادة عندنا وبعض الاوضاع عند الفلاسفة فالقديم مع جميع جهات تأثيره التى من جملتها ذلك الشرط انما يتقدم الحادث بالذات لا بالزمان نعم يتقدم عليه ذات القديم بالزمان ولا نزاع فيه وما يقال من أن تأخر ايجاد العلة المعلول عن وجودها ضرورى وهو يستلزم تأخر وجود المعلول عنها فمردود بأنه ان أريد التأخر بالذات فغير المتنازع أو بالزمان فممنوع (قوله بحركة يده مثلا الخ ). وكذا الاب بحركاته وأفعاله يكون معدا للمادة لقبول الصورة وتنعدم تلك الافعال بانعدام قصده ومباشرته فظهر أن كلا من الاب بالنسبة الى الابن والبناء بالنسبة الى البناء انما يكونان معدين مع

ضوء المقابل وبقاءه وقد يفتقر البقاء الى أمر آخر فالمؤثر فى الوجود ( قد يغاير المؤثر فى البقاء ) كماسة النار تفيد الاشتعال ثم يفتقر بقاء الاشتعال الى استمرار المماسة بتعاقب الاسباب ( ووحدة المعلول بالشخص توجب وحدة الفاعل لامتناع ) توارد العلتين على معلول واحد بالشخص اذ على تقدير التوارد

---

الحركات والافعال المخصوصة التى توجد قبل الابن والبناء وتنقضى عند وجودهما فلا يرد أنهما لو كانا معدين للزم انعدامهما عند معلولهما كما هو شأن العلل المعدة فافهم ثم قال فى شرح المقاصد هذا على رأى الفلاسفة وأما على رأى القائلين باسناد الكل الى الواجب تعالى بطريق الاختيار فالامر بين (قوله وقد يفتقر البقاء الخ) أقول البقاء عندهم هو وجود الشئ بعينه فى الزمان الثانى والثالث وهكذا فحينئذ ان أريد ببقاء الاشتعال فى المثال الآتى هو أن المماسة الاولى أفادت وجود اشتعال ثم المماسة المتعاقبة بتعاقب الاسباب أفادت بقاء ذلك الاشتعال بعينه فغير مسلم لان الظاهر هو أن كلا من المماسات مفيدة لاشتعال غير ماأفادته الاخرى فلا مفيد للبقاء بالمعنى المذكور وان أريد بالبقاء الاستمرار بطريق تجدد الامثال كما هو عند المتكلمين فلا نمنع ان المفيد للوجود يغاير المفيد للبقاء بهذا المعنى وهو مجموع المماسات التى يفيد كل منها الوجود ابتداء فتفطنه حق التفطن (قوله على معلول واحد بالشخص الخ) وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه لايمتنع اجتماع العلتين عليه بأن يقع بعض أفراده بعلة وبعض آخر بأخرى كالحرارة التى يقع بعضها بالنار وبعضها بالشمس فالمحتاج الى كل مغاير للمحتاج الى الآخر فلا يلزم الاحتياج والاستغناء معا لا يقال المعلول النوعى ان احتاج لذاته الى علة معينة امتنع استناده الى غيرها أو لم يحتج كان غنيا منها فلا يعرضه الاحتياج لانا نقول عدم الاحتياج لذاته الى معينة لايستلزم استغناءه عن العلة مطلقا بل يجوز أن يحتاج لذاته الى علة ما ولعارض الى علة معينة فافهم (قوله اذ على تقدير التوارد الخ) اشارة الى رد من قال انه كما يجوز احتياج الواحد بالنوع الى علة لابعينها جاز احتياج الواحد بالشخص الى علة ما من العلتين من غير احتياج كل منهما حتى يلزم المحذور وحاصل الرد أن الكلام ليس فى الاحتياج فانه غير المتنازع بل فى التوارد حيث يجوز فى النوع

يلزم احتياجه الى كل من العلتين لكونه علة له واستغنائه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية و (الاحتياج والاستغناء معا) ممتنع ضرورة (ولا عكس) عندنا يعني وحدة الفاعل لا توجب وحدة المعلول (لاستناد الكل الى الواجب تعالى ابتداء) من غير توسط شئ كما زعم المخالف (والاستدلال) على ما عندنا (بأنه لو لم يصدر من الواحد الا الواحد) لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث وهلم فاذن (لزم اتحاد السلسلة و) لزم في كل موجودين فرضا أن يكون أحدهما علة للآخر والآخر معلولا له بواسطة أو بدونها فيلزم ثبوت (العلية فيما بين كل شيئين) حتى بينك وبين هذا الحجر (ضعيف) لا يصلح للاستدلال لان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول الاول مع وحدته بالذات

---

كما مر ويمتنع في الشخص وسيأتي في مبحث ان وحدة الفاعل ليس لها مدخل في تشخص الحركة ماله تعلق بذلك ان شاء الله تعالى (قوله يلزم احتياجه الخ) وقد يستدل أيضا على امتناع التوارد المذكور بأن المعلول الواحد لو توقف على كل منهما لم يكن شئ منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة هو أن لا تفتقر في التأثير الى شئ آخر أو توقف على أحدهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى أو لم يتوقف على شئ منهما لم يكن شئ منهما علة فتدبر (قوله كما زعم المخالف الخ) حيث ذهبت الفلاسفة الى أن الواحد المحض بلا تعدد شروط وآلات واختلاف جهات واعتبارات لا يكون علة الا لمعلول واحد (قوله لزم اتحاد السلسلة الخ) أى كون الموجودات بأسرها سلسلة واحدة يكون لها مبدأ واحد لا مبادئ متعددة وهو باطل فليتأمل (قوله ولزم في كل موجودين الخ) هذا لازم من المقدم لا من التالي فانه لازم أعم لجواز وحدة السلسلة بالمعنى السابق مع عدم مافرض من صدور الواحد عن الواحد وذلك بأن يكون جميعها معلولا لعلة واحدة الا أن يقال وحدة السلسلة اللازمة من صدور الواحد من الواحد تستلزم العلية فيما بين كل اثنين فليتدبر (قوله لو لم يكن في المعلول الاول الخ) وقد يقال أيضا ان ذلك انما يلزم لو لم يصدر

كثرة بحسب الجهات والاعتبارات على ما ذكروا أنه اذا صدر عن المبدإ الاول الذى ليس فيه تكثر جهات شئ كان ذلك الشئ واحدا بالذات لكن يعقل له بحسب الاعتبارات المختلفة أمور هى الوجود والهوية والامكان والوجوب بالغير فيجوز أن يصدر عنه بحسب تلك الاعتبارات أمور متكثرة تصير ابتداء سلاسل[١] وانما لم يجعل الواجب مبدأ الممكنات باعتبار ماله من كثرة السلوب لان السلوب انما تعقل بعد ثبوت الغير فلو علل بها كان دورا فتدبر ( وتمسك المخالف ) يعنى الفلاسفة ( بأنه لو صدر عنه ) أى عن الواحد الحقيقى ( شيآن فصدريته

---

عن الواحد مع المعلول أو بتوسطه شئ آخر وهكذا ثم لا يجوز أن يصدر عن المعلول الاول ثان وعن المبدا الاول بتوسطه ثالث وبتوسط الاول والثانى رابع وهكذا عن كل بتوسط ما فوقه أو ما تحته وعن المبدا بتوسط ما تحته جملة وفرادى شئ فيكون هنالك سلاسل غير محصورة (قوله وانما لم يجعل الواجب الخ) جواب عما اعترض به وهو انه لو كفى مثل هذه الكثرة فى جواز كون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة لكفى أن يجعل الواجب مصدرا لها باعتبار ماله من كثرة السلوب والاضافات (قوله انما تعقل بعد ثبوت الغير الخ) اعترض بأن تعقل السلوب انما يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته والمتوقف عليهما ثبوت الغير لا تعقله فلا دور قال فى شرح المقاصد والجواب أن المراد أنه لا يصح الحكم بالسلوب فى نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء السلب مسلوبا فلا يصح الحكم باستناد ثبوته اليها للزوم الدور انتهى أقول فيه بحث اذ يصح الحكم على زيد مثلا بأنه ليس شريك البارى فى نفس الامر ولا يقتضى ذلك ثبوت المسلوب الذى هو شريك البارى ضرورة ولعل الامر منه «مد ظله» بالتدبر اشارة الى جميع ما ذكر (ثم أقول) الحق فى الجواب عن أصل الاعتراض هو أن سلب الشئ عن الشئ واتصاف الشئ بالشئ ونحو ذلك كلها من الاعتبارات التى لا تحقق لها ولا تمايز بينها فى الاعيان ولو سلم فهى لا تلحق الواحد من حيث هو واحد بل تستدعى كثرة تلحقها فان السلب يفتقر الى مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه والاتصاف الى موصوف

لهذا غير مصدريته لذاك ) لان المفهوم من هذا غيره من ذاك فلا يكونان نفسه وذلك ظاهر فاما أن يكون شئ منهما داخلا فيه أو لا بأن كان كلاهما خارجا عنه ( فان دخل شئ منهما ) سواء كان أحدهما أو كليهما ( فيه ) أى فى الواحد الحقيقى ( تركب ) الواحد فقط أو تركب هو وتسلسل المصدريات أيضا

---

وصفة كذلك ولا يكفى المسلوب عنه فقط أو الموصوف فقط فهى لا تجعل الواجب الواحد متكثرا بحيث يكون مبدأ للمعلومات المتكثرة بخلاف المصدرية كما يأتى تحقيقها فافهم (قوله فلا يكونان نفسه الخ) ان أراد أنه لا يكونان مع بقاء الاثنينية بينهما نفس الواحد لاستلزامه التركب المنافى لوحدته فمسلم لكن قوله وذلك ظاهر يفيد بظاهره انه فساد غير مايترتب من الشقوق الآتية وليس كذلك وان أراد أنه ليس شئ منهما نفسه فيرد أن تغايرهما لا ينافى كون أحدهما نفسه والآخر غيره وان أراد أنه لا يجوز أن يكون كل منهما نفسه لاستلزامه اتحاد الاثنين فمسلم أيضا لكن امتناع ذلك لا يوجب الانحصار فى الشقوق الآتية لبقاء احتمال كون أحدهما نفسه والآخر خارجا فلا يتم قوله فاما أن يكون شئ منهما الخ وسيجىء منا تحرير هذا الاستدلال على وجه وجيه هو مقصود الفلاسفة ( قوله فاما أن يكون شئ منهما الخ) أى سواء كان أحدهما أو كليهما كما يفسر الشارح «مد ظله» ما فى المتن بذلك عن قريب (قوله تركب الواحد فقط ) أى من غير لزوم التسلسل وذلك فى صورة دخول كليهما فيه فيلزم تركبه منهما ومما زاد عليهما ليتم فرض الدخول فظهر أن التركب اللازم من هذا أشد مما سبق فتدبر (قوله أو تركب هو وتسلسل الخ) وذلك فى صورة دخول واحد منهما وخروج الآخر فيلزم التركب من الدخول والتسلسل من الخروج فظهر أن فى الكلام لفا ونشرا من غير ترتيب ثم أقول يلزم من هذا ومما سبق فساد آخر ولم يتعرضوا له وهو أن المصدرية لما كانت حاصلة عند الصدور لا قبله تكون لا محالة متأخرة عن ذات المصدر فكيف يتصور كونها نفسه أو من ذاتياته وداخلة فيه وهل هذا الا حكم بتقدم

( والا ) يدخل فيه شئ منهما فيكون له صدور عنه فينقل الكلام الى مصدريته له فحينئذ ( تسلسل ) المصدريات فقط والكل باطل ( ورد ) هذا التمسك (بأ)نه ان أريد التغاير بحسب الخارج فممنوع لأ(نها) أى المصدرية ( اعتبار عقلى ) لا تحقق لها فى الاعيان أو بحسب الذهن فلا محذور فى كونها نفسه بحسب الخارج على أنها لما كانت من الاعتبارات التى لا وجود لها فى الخارج كانت غير محتاجة الى علة توجدها فلا يكون الذات مصدرا لها فلا يكون هناك مصدرية أخرى تتسلسل (ولو) سلم أنها أمر حقيقى رد أيضا ( بأنه يرد على صدور الواحد ) فانها لو كانت متحققة فى الخارج فالواحد الحقيقى اذا صدر عنه شئ فقد تحقق هناك مصدرية مغايرة له ضرورة أنها نسبة بينه و بين ذلك الشئ فلا

---

الشئ على نفسه وتأخره عنه وهو ضرورى البطلان فتبصر (قوله تسلسل المصدريات الخ) أى فقط فافهم (قوله ولو سلم أنها أمر حقيقى الخ) وجه التسليم هو ماذكروه من أن المصدرية كما تطلق على الامر الاضافى الذى يعرض للعلة والمعلول من حيث اعتبار العقل نسبة أحدهما الى آخر وليس كلامنا فيه كذلك تطلق على معنى حقيقى هو كون العلة مشتملة على معنى يصحح صدور المعلول عنها وكلامنا فيه والمراد بهذا المعنى خصوصية لها بالقياس الى الاثر بحسبها يجب الاثر وقالوا ان هذا المعنى وجودى ضرورة فانا اذا أصدرنا حركات متعددة فما لم تحصل لنا خصوصية بالقياس الى كل حركة وأقلها ارادتها لم تصدر منا تلك الحركة وهكذا سائر العلل المؤثرة ( قوله مغايرة له ضرورة أنها نسبة الخ ) أو رد عليه أنه ليس كلامنا فى تلك النسبة الاضافية بل فى الامر الحقيقى الذى مر بيانه آنفا وهو لا نسلم مغايرته له لجواز كونه نفسه وأيضا ينافى هذا تسليم ماسبق من الشارح من أنها أمر حقيقى فتدبر

تكون نفسه فان دخلت تركب والا تسلسل ( وقولهم المراد ) بأن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ( انه كلما تكثر المعلول تكثر الفاعل ولو بالحيثية ضرورة ان فاعليته لهذا ) الشئ ( غير فاعليته لذلك ) الشئ واذا كان تكثر المعلول مستلزما لتكثر الفاعل كان وحدة الفاعل مستلزمة لوحدة المعلول بحكم عكس النقيض ( لا يفيد ) هذا القول ( شيأ ) نافعا وبعيد عن أن يجعل من معارك الآراء ( ولا يوافق ) ايضا ( مابنوا ) أى بنوه ( عليه ) أى على أن الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد ( من امتناع تعدد أثر البسيط ) فانه على هذا القول يجوز أن يصدر عن البسيط شيآن بل أشياء فيكون عليته لكل مفهوم ما اعتبار يا مغايرا للعلية للآخر ولا يقدح ذلك في بساطته الحقيقية والا لما جاز أن يصدر عنه شئ أصلا لان عليته لذلك الشئ امر مغاير لذات العلة بحسب التعقل ( ومن أن الفاعل البسيط ) الحقيقي ( لا يكون قابلا لان الفعل والقبول اثران ) فان كان البسيط قابلا وفاعلا فقد صدر عنه أثران وهو باطل فان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وعلى هذا القول لا منع من

---

(قوله فان دخلت الخ ) فيه ان الكلام لما كان فى الامر الحقيقي جاز أن يكون ذلك الامر فى صدور الواحد نفس ذلك المصدر الواحد فلا تركب ولا تسلسل بخلاف ما اذا صدر عنه شيآن فيكون هناك خصوصيتان وجوديتان مغايرتان فاما أن يكونا معا نفس المصدر فيتركب أو يكون كل نفسه فيتحد الاثنان أو يكون احداهما نفسه والاخرى غيره فيلزم التسلسل أو يكون احداهما داخلة والاخرى خارجة فيلزم التركب والتسلسل أو يكونا معا داخلين فالتركب أو خارجين فالتسلسل هذا هو التحرير الموعود الموافق للمقصود فتأمله ( قوله بعيد من أن يجعل من معارك الخ ) فانه يفضى الى أن يكون النزاع فيما بينهم لفظيا والنزاع اللفظى لا ينبغى أن يتمادى فيه هذا التمادى ( قوله فان كان البسيط قابلا الخ ) أى قابلا لشئ وفاعلا لذلك الشئ فانه الذى يمنعونه دون مطلق

كون البسيط مما يصدر عنه شيآن كما مر آنفا ( وقد يستدل ) على ان الفاعل لايكون قابلا ( بأن نسبة الفاعل ) الى المفعول ( بالوجوب و ) نسبة ( القابل ) الى المقبول ( بالامكان ) فيكون قبول الشئ وفاعليته له متنافيين لتنافى لازميهما اعنى الوجوب والامكان فلا يجتمعان ( ورد ) بأن الفاعل اذا اخذ وحده لم يجب معه وجود المفعول كما ان القابل وحده لايجب معه وجود المقبول واذا اخذ امع جميع مايتوقف عليه وجود المفعول والمقبول وجب وجودهما فلا فرق بينهما فى الوجوب والامكان وأيضا نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام وهو لاينافى الوجوب و ( بعد التسليم ) بناء على أن الفاعل وحده قد يكون فى بعض الصور مستقلا موجبا لمفعوله كما مر ولايتصور ذلك فى القابل اذ لابد له من الفاعل

---

كون البسيط قابلا وفاعلا يدل عليه الاستدلال بتنافى الوجوب والامكان فانهما انما يتنافيان بالنسبة لشئ واحد وكذا قولهم فى الرد عليهم انه لو صح ذلك لزم أن لايكون الواحد قابلا لشئ وفاعلا لآخر ( قوله بان الفاعل اذا أخذ وحده الخ ) لايخفى سخافة هذا الترديد فان الكلام كما صرح به انما هو فى الواحد البسيط الحقيقى ولا شك أن البسيط المذكور اذا فرض كونه فاعلا يجب معه وجود المفعول اذ المفروض استقلاله فى ايجاده والا لم يكن بسيطا حقيقيا بخلاف مااذا فرض قابلا فانه لايجب معه المقبول ولو مع استقلاله فى القابلية فتدبر جدا ( قوله فلا فرق بينهما الخ ) أقول قد ظهر الفرق آنفا وأيضا أخذ القابل مع جميع مايتوقف عليه وجود المقبول اما بأن يكون وحده كافيا فى وجوده فهو تام العلة وليس قابلا واما بأن يكون مع غيره كذلك فليس من المتنازع و يقرب مما ذكرنا مايصرح به قريبا فى معنى التسليم فتدبره ( قوله بالامكان العام الخ ) لان معنى قابلية الشئ للشئ هو أنه لايمتنع حصوله فيه ومنع بأن معناها هو أنه لايمتنع حصوله ولا عدم حصوله فيه وهو معنى الامكان الخاص

وانه ليس معنى الامكان العام أحد نوعيه أعنى الوجوب بل الاعم بحيث يحتمل الامكان الخاص ولذلك يمكن عدم المقبول من حيث انه مقبول رد (بأنه لا امتناع فى) اجتماع ( الوجوب واللاوجوب بجهتين ) لجواز كون الشئ واجبا لشئ من حيث كونه فاعلا له وغير واجب من حيث كونه قابلا له

( فصل ) فيما بنى على استناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء ( يجوز دوام أفعال القوى الجسمانية ) الحالة فى الجسم بمعنى لا تناهيها مدة وعدة فان نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار دائمان أبدا وليس ذلك الا بدوام القوى الجسمانية وكونها فاعلة فعلا غير متناه زمانا وعددا ( بخلق الله تعالى وعند الفلاسفة يلزم تناهيها بحسب الشدة ) بمعنى أن القوى الجسمانية لا تقوى أن

---

( قوله أحد نوعيه الخ ) هذا حاصل ما ذكره فى شرح المقاصد من أنه لو فرضناه الامكان العام فليس معناه أحد نوعيه أعنى الوجوب بل معناه مفهومه الاعم بحيث يحتمل الامكان الخاص فينافى تعين الوجوب الذى لا يحتمله انتهى ( أقول ) فيه ان منافاة مفهوم الامكان لمفهوم الوجوب مسلم لكن لا يقدح فيما نحن بصدده من عمومه للوجوب وعدم منافاته له بحسب الصدق فان معنى كون نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام هو أنها تصدق تارة بالوجوب كما اذا اعتبرت من حيث الفاعلية وتارة بالامكان الخاص كما اذا اعتبرت من حيث القابلية فافهم ( قوله بجهتين ) سواء كانتا لشئ واحد كما فيما نحن فيه أو لشيئين كما قالوا فيما اذا كان قابلا لشئ وفاعلا لشئ آخر من أن فاعليته لذاته وقابليته باعتبار تأثره عما يوجد القبول ( قوله بمعنى لا تناهيها مدة وعدة ) لم يتعرض للشدة لانا متفقون مع الفلاسفة فى امتناع اللاتناهى بحسب الشدة كما سيشير اليه الشارح (قوله بمعنى أن القوى الجسمانية الخ ) وتفصيل ذلك هو أن الفلاسفة يثبتون للقوى الجسمانية تأثيرا و يشترطون فيه الوضع قطعا منهم بأن النار مثلا لا تسخن كل شئ والشمس لا يضىء بها كل شئ بل ماله بالنسبة اليها وضع مخصوص و قطعوا بأنه يلزم تناهيها بحسب الشدة والمدة والعدة بأن يكون عددا آثارها

تفعل حركة لا تكون حركة أخرى أسرع منها ( والمدة ) بمعنى أنها لا تقوى أن تفعل فى زمان غير متناه ( والعدة ) أى لا تقوى على فعل عدده غير متناه (لأن القسرى ) أى تأثير القوى الحالة فى الجسم تأثيرا قسريا وهو التأثير فى جسم آخر غير محلها ( يختلف باختلاف القابل ) المقسور لانه كلما كان القابل أكبر كان تحريك القاسر له أضعف لكون معاوقته وممانعته أكثر وأقوى (والطبعى ) أى تأثير القوى الجسمانية تأثيرا طبيعيا وهو التأثير فى جسم هو محلها فاندرج فيه التحريك الارادى الصادر عن النفس الحيوانية يختلف ( باختلاف الفاعل ) لانه كلما كان الجسم أعظم مقدارا كانت الطبيعة فيه أقوى وأكثر آثارا

---

متناهيا وكذا زمانها فى جانبي الانتقاص والازدياد بأن لا ينتقص الى غير نهاية وهو التناهى بحسب الشدة ولا يزداد الى غير النهاية وهو التناهى بحسب المدة وبهذه الاعتبارات تصير القوى اصنافا الاول قوى يفرض صدور وأعمال متوالية عنها مختلفة العدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التى يصدر منها عدد أكثر أقوى من التى يصدر منها عدد أقل و يلزم من ذلك أن يكون عمل غير المتناهية منها غير متناهية عددا والثانى قوى يفرض صدور عمل منها فى أزمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة فى أزمنة مختلفة ولا محالة يكون التى زمانها أقل أشد قوة من التى زمانها أكثر و يلزم من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية منها لا فى زمان والثالث قوى يفرض صدور عمل منها على الاتصال فى أزمنة مختلفة كرماة تختلف أزمنة حركات سهامهم فى الهواء ولا محالة تكون التى زمانها أكثر أقوى من التى زمانها أقل و يجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية منها فى زمان غير متناه فالاختلاف الاول بالعدة والثانى بالشدة والثالث بالمدة ( قوله أسرع منها ) أى لا تقوى أن تفعل فى زمان ( قوله لا تقوى أن تفعل فى زمان غير متناه ) لم يتعرض هنا للتناهى بحسب العدة وهو أن لا تقوى على عدد غير متناه لان اللاتناهى بحسب العدة يستلزم اللاتناهى بحسب المدة وابطال اللازم يستلزم ابطال الملزوم فاقتصر عليه وفى بعض النسخ التعرض له أيضا وهو أظهر

لأن القوى الجسمانية المتشابهة إنما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متجزئة بتجزئها ( فاذا فرض فى حركتيهما ) أى الصغير والكبير المفهومين من اختلاف القابل والفاعل ( الاتحاد فى المبدإ تفاوت الجانب الآخر ) وهو جانب الانتهاء فيكون حركة القابل الصغير أكثر من حركة الكبير لكون المعاوقة فيه أقل وحركة الكبير بالطبع أكثر من حركة الصغير لكون الطبيعة فى الكبير أقوى فلزم التناهى بالمدة والعدة لانه بالضرورة تنتهى حركة القابل الأكبر قبل الاصغر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها إنما تزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره وتنقطع حركة الصغير بالطبع قبل الكبير ضرورة أن الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة جسميهما ﴿حل عقدة﴾ قال فى شرح المقاصد ولما كان امتناع اللاتناهى بحسب الشدة وهو ان يقع الاثر فى الزمان الذى هو فى غاية القصر بل فى الآن ظاهرا لامتناع أن يقع الحركة الا فى زمان قابل للانقسام بحيث يكون القوة التى توقع الحركة فى نصف ذلك أشد تأثيرا اقتصروا على بيان امتناع اللاتناهى بحسب المدة والعدة (ورد بعد

---

(قوله لكونها متجزئة الخ) وهذا لا يصح على عمومه الا عند من لا يجعل النفس الحيوانية جوهرا مجردا كالنفس البشرية اه منه

---

(قوله ويلزم منه انتهاء حركة الخ ) وقد نوقض هذا الدليل اجمالا بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية وتفصيلا بأنه لم لا يجوز أن تكون تلك القوى أزلية لا يكون حركاتها مبدأ وأيضا لم لا يجوز أن يكون التفاوت الذى لا بد منه هو التفاوت بالسرعة والبطء بأن يكون حركة الاصغر والقسرية أسرع وفى الطبيعية ابطأ من غير انقطاع على انا لا نسلم أن التفاوت بالزيادة والنقصان يوجب الانقطاع وأجيب بأن حركات الافلاك ارادية مستندة الى ارادات

تسليم التأثير ) للقوى فان الحوادث عندنا مستندة الى الله تعالى ( بأنه انما يتم لو كانت القوة بقدر الجسم ) حتى لو كان مقدار الصغير نصف مقدار الكبير كانت قوة معاوقته أو تحريكه نصف قوة معاوقة الكبير أو تحريكه وهو ممنوع لجواز أن يكون القوة من الاعراض التى لا تنقسم بانقسام المحل كالوحدة والابوة

( فصل ) فى الدور والتسلسل أوردهما فى هذا الباب لورودهما على العلية والمعلولية ( يستحيل الدور ) قدمه على ابطال التسلسل لتوقفه عليه ( وهو ) حقيقته كما قال بعض المحققين توقف كل واحد من الشيئين على الآخر ويلزمه ( توقف الشئ على ما يتوقف عليه ) فهو تعريف باللازم اختاره لانه أظهر استلزاما لتقدم الشئ على نفسه وانما كان مستحيلا ( لان امتناع ) ما يستلزمه أعنى ( تقدم الشئ على نفسه ضرورى ) وجه الاستلزام أن الشئ اذا كان علة للآخر كان متقدما عليه واذا كان الآخر علة له كان متقدما والمتقدم على المتقدم على الشئ متقدم على ذلك الشئ فيكون الشئ متقدما على نفسه ويلزمه كونه متأخرا

---

وتعقلات جزئية مستندة الى نفوسها المجردة فى ذواتها المفارقة فى افعالها المدركة للجزئيات بواسطة الآلات وكلامنا فى تأثير القوى الحالة فى الاجسام وبأن كلامنا انما هو فى الاختلاف والتفاوت بحسب الزمان والعدد ومعناه الزيادة والنقصان فى زمان الحركة وعددها لا فى التفاوت بحسب السرعة والبطء وسيأتى فى باب التسلسل ما يفيد أن التفاوت بالزيادة والنقصان فيهما من خواص المتناهى فليتأمل (قوله فان الحوادث مستندة عندنا الخ ) ولا نشترط فى ظهور الآثار المترتبة على القوى بخلق الله تعالى وضعا مخصوصا فلا مانع عندنا فى دوام تلك الآثار والافعال ( قوله فيكون الشئ متقدما على نفسه الخ ) أورد عليه أنه ان أريد التقدم بالزمان فغير لازم لان

عن نفسه والكل بديهي الاستحالة (و) يستحيل (التسلسل وهو ترامي معروضي العلية والمعلولية لا الى نهاية ) بأن يكون كل ماهو معروض للعلية معروضا للمعلولية ولا ينتهي الى ما يعرض له العلية دون المعلولية وليس ذلك مطلق التسلسل لكنه اختياره لان بعض ماذكره في بيان الاستحالة انما ينطبق عليه ولانه المطلوب هنا استحالته وانما يستحيل ( لان ) العلل والمعلولات

---

(قوله مطلق التسلسل الخ) وهو ترتب أمور غير متناهية سواء في العلية والمعلولية أو في الوضع اه منه

---

الكلام في العلية وان أريد بالعلية فنفس المدعى لان قولنا الشئ لا يتقدم على نفسه بالعلية بمنزلة قولنا الشئ لا يكون علة لنفسه أجيب بأن المراد هو التقدم بالمعنى الذي يصحح قولنا وجد فوجد على ماهو اللازم من كون الشئ علة للشئ بمعنى أنه مالم يوجد ذلك لم يوجد هذا ولا خفاء في استحالته بالنظر الى الشئ ونقيضه كذا في شرح المقاصد وأقول حاصل الجواب هو اختيار الثاني من الترديدين ومنع أنه نفس المدعى بل هو لازمها فتدبر ( قوله والكل بديهي الاستحالة الخ ) وربما يبين ذلك بأن التقدم والتأخر والاحتياج نسب لا تعقل الا بين شيئين وبأن نسبة المحتاج اليه الى المحتاج بالوجوب ونسبة المحتاج الى المحتاج اليه بالامكان فلا يجتمعان والكل ضعيف فتفطن ( قوله وليس ذلك مطلق التسلسل الخ ) قال في حاشية منقولة منه هنا وهو ترتب أمور غير متناهية سواء كان في العلية والمعلولية أو في الوضع انتهى (أقول) بل مطلق التسلسل هو وجود أمور غير متناهية سواء كانت مجتمعة في الوجود أولا وسواء كانت مترتبة أولا وقد فصلناه في رسالتنا الجديدة وبينا فيها مذهب المتكلمين والفلاسفة وحققنا على رأينا ماهو الجائز منه وما هو الممتنع فلتراجع ( قوله لان بعض ماذكره الخ ) كبرهان التطبيق (قوله ولانه المطلوب الخ ) وذلك لان المطلوب الحقيقي

لو تسلسلت من غير أن تنتهي الى علة محضة لكان هنالك جملة هي نفس مجموع الممكنات الموجودة المعلول كل من آحادها الواحد منها وتلك الجملة موجود ممكن و (المؤثر المستقل ل)تلك ا(لجملة ليس نفسها) والا كانت موجودة قبل وجود نفسها ولا يتوهم أن الجملة انما تطلق على المتناهي اذ المراد هنا هو تلك الآحاد بحيث لا يخرج عنها واحد منها وهذا اعتبار معقول في الامور المتناهية وغير المتناهية (ولا جزأ منها) والا أوجد ذلك الجزء نفسه

---

(قوله وتلك الجملة موجود الخ) اما انها موجود فلوجود جميع آحادها واما انها ممكن فلامكان تلك الآحاد المأخوذة فيها اه منه

(قوله ولا جزأ منها الخ) ولا يرد عليه ما أورده المحشي الدواني من أن الذات المستقل فيه أو جزئه الذي هو مافوق المعلول الآخر الى غير نهاية لاشتماله على علل جميع الأجزاء أو داخل في هذا المجموع أيضا فلا شيء فوق هذا المجموع يكون علة الا الواجب وهو المطلوب اه منه

---

في الكلام اثبات الواجب تعالى وهو موقوف على بطلان هذا النوع من التسلسل فليتأمل (قوله موجود ممكن الخ) اما وجودها فلانحصار أجزائها في الموجود ومعلوم أن المركب لا ينعدم الا بانعدام كل أجزائه أو شيء منها فان قيل قالوا المركب من الاجزاء الموجودة قد يكون اعتباريا لا تحقق له في الخارج كالمركب من الانسان والحجر أجيب بأن المراد من ذلك هو أنه ليس بموجود ا واحدا يقوم به وجود غير وجودات الاجزاء والا فقد صرحوا بأن المركب في الخارج قد يكون عين حقيقة الآحاد الخارجية كالعشرة من الرجال هذا اذا أريد معروض الهيئة الاجتماعية أما اذا أريد مجموع العارض والمعروض فليس مما نحن فيه لانه معدوم وأما امكانها فلافتقارها الى جزئها الممكن ومعلوم أن المفتقر الى الممكن أولى بالامكان (قوله كانت موجودة قبل وجود نفسها الخ) وذلك لان الكلام في المؤثر المستقل ولا خفاء في لزوم تقدمه فلا يرد ما يقال

لانّ موجد الكل موجد لأجزائه ومن جملتها ذلك الجزء وذلك محال ( للدور ) المستحيل والمراد بالدور هنا لازمه ( بل ) المؤثر المستقل بها يكون (خارجا) فيكون (واجبا) بالذات لان الموجود الخارج عن سلسلة الممكنات لا يكون الا واجبا

---

(قوله والمراد بالدور الخ ) فلا يرد أن هذا دليل على اثبات الواجب من غير احتياجه الى ابطاله الدور اه منه

---

من أنا لانسلم استحالة كون الجملة علة تامة لنفسها انما يستحيل لو لزم تقدمها وهو ممنوع لما سبق أن العلة التامة للمركب يمتنع تقدمها تفصيلا عن أن يجب ( قوله لان موجد الكل موجد لاجزائه ) قال فى الحاشية لان الكلام فى الموجد المستقل انتهى أى ولا خفاء فى لزوم كون الموجد المستقل للمركب فاعلا فى كل جزء منه فاندفع مايقال انا لانسلم استحالة كون العلة الفاعلية للسلسلة بعض أجزائها انما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من أجزائها حتى نفسه وهو ممنوع لجواز أن يكون بعض أجزاء المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير فانها مستندة الى غير النجار فعلته المستقلة ليست هى النجار وحده بل هو مع فاعل الخشبات لكن بقى أنه ان أريد بكون العلة المستقلة علة لكل جزء أنها بنفسها علة مستقلة حتى تكون علة هذا الجزء هى بعينها علة ذلك الجزء فممنوع ضرورة أن المركب قد يكون بحيث يحدث أجزاؤه شيأ فشيأ فعند حدوث الجزء الاول ان لم توجد العلة المستقلة المفروضة لزم تقدم المعلول على علته وان وجدت لزم تخلف المعلولات الأخر عن علتها والكل باطل وان أريد أنها علة لكل جزء بنفسها أو بجزئها من غير افتقار الى أمر خارج بحيث اذا كان المعلول مرتب الاجزاء كانت علته أيضا كذلك فيرد أنه يجوز أن يكون من أجزاء السلسلة ماهو علة لها بهذا المعنى وهو مجموع الاجزاء التى لا يخرج منها الا المعلول المحض المتأخر من الكل من غير أن يلزم علية الشئ لنفسه كذا حققه بعضهم

لانحصار الموجود فى الواجب والممكن ( يوجب ) فيكون لامحالة ( شيأ من الجملة ) أى جزأ من أجزائها

---

(قوله أى جزأ الخ) وهذا لاينافى استقلاله وقد فرض أنه واقع به لابغيره للدور اه منه

---

(قوله لانحصار الموجود فى الواجب والممكن الخ ) اشارة الى دفع مايقال من أنا لانسلم أن الخارج من السلسلة يكون واجبا لجواز أن توجد سلاسل غير متناهية كل منها تستند الى علة خارجة منها داخلة فى سلسلة أخرى من غير انتهاء الى الواجب فليتأمل ثم فى شرح المقاصد ماحاصله أنه ان قيل الدليل منقوض بالجملة التى هى عبارة عن الواجب وجميع الممكنات فان علتها ليست نفسها ولاجزأ منها لما ذكر ولاخارجا لاستلزامه مع تعدد الواجب معلوليته واجتماع المؤثرين على معلول ان كان علة لكل جزء وأحدهما ان كان علة لبعض الاجزاء أجيب بأن الفاعل المستقل فيما نحن فيه لايمكن أن يكون جزأ من الجملة للزوم كونه علة لنفسه تحقيقا لمعنى الاستقلال بخلاف المركب من الواجب والممكنات فانه يجوز أن يستقل بايجاده بعض أجزائه الذى هو موجود بذاته مستغن عن غيره انتهى (أقول) ان أريد من استقلاله بايجاده كل جزء من أجزائه استلزم علية الشئ لنفسه أيضا ومعلولية الواجب وان أريد استقلاله بايجاده الاجزاء فيرد عليه مع أنه يناقض ماسبق من لزوم كون العلة المستقلة للمركب علة لكل جزء منه أنه لم لايجوز ذلك فيما نحن فيه فتدبر ثم قال (والدليل) منع آخر وهو انا لانسلم افتقار السلسلة المفروضة الى علة غير علل الآحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعلل كل منها بالآخر وقولكم انها ممكن مجرد عبارة بل هى ممكنات تحقق كل منها بعلته فمن أين يلزم الافتقار الى علة أخرى وما يقال ان وجودات الآحاد غير وجود كل منها كلام خال من التحصيل انتهى أقول ان أريد أن وجودات الآحاد غير وجود كل منها على الانفراد فهو كلام صحيح ذو تحصيل ضرورة صحة أن يقال هذه الدار تسع كلا من الآحاد ولا تسع جميعها وان

اذلو وقع جميع الاجزاء بغير ذلك الخارج كان المجموع واقعا بغيره

(قوله واقعا بغيره) لان الاستقلال أعم من أن يكون علة لا بلا واسطة أو معها اه منه

أريد أنها غير وجود كلها جميعا فباطل فضلا عن خلوه من التحصيل فليتأمل ثم اعلم أن الآحاد قد تعتبر فردا فردا من غير اعتبار كونها معروضة للهيئة الاجتماعية فهى بهذا الاعتبار موجودات متعددة لا موجود واحد وقد تعتبر معروضة للهيئة الاجتماعية بحيث تكون الهيئة خارجة وهى بهذا الاعتبار موجود واحد وحدة اعتبارية مركب من الموجودات المتعددة وكلامنا انما هو فى هذا وقد تعتبر بالهيئة الاجتماعية بحيث تكون داخلة فى المركب وبهذا الاعتبار مركب معدوم لا موجود ضرورة انعدام جزئه الذى هو الهيئة اذا عرفت هذا فالمركب الذى كلامنا فيه اذا كان كل من آحاده معلولا لما قبله الى غير النهاية فله جهتان احداهما كون كل من آحاده جزأ مادة ذلك المجموع المركب والثانية كون كل منها سوى المعلول الأخير علة فاعلية لما يليه منها ومجموع تلك الآحاد بتينك الجهتين علة تامة لهذا المركب ولا حجر فى اتحادهما لما مر أن لزوم تقدم العلة على المعلول انما هو فى العلة الغير التامة وأيضا لاحجر فى كون بعض منها علة فاعلية مستقلة له بالمعنى الذى سبق من بعض المحققين من غير لزوم شئ من المحذورات فظهر أن المركب من الواجب وجميع الممكنات كما نحن فيه فى جواز كونه علة تامة لنفسه كما أن مانحن فيه مثله فى جواز كون مؤثره المستقل جزأ منه بلا فرق فالتحقيق الذى يندفع به جميع الشبه هو أن استقلال المؤثر لايكون الا بان يكون وجوده بذاته مستغنيا عن جميع ماسواه اذ لو كان من غير لم يكن مستقلا فى التأثير بل كان بتوسط ذلك الغير ومن المعلومات الجلية امتناع استقلال الممكن فى التأثير فى الغير بهذا المعنى فثبت أن ذلك المؤثر لايكون الا واجبا غنيا عما سواه وهو المطلوب فتفطن فانه تحقيق بديع (قوله اذ لو وقع جميع الاجزاء بغير الخ) أقول عدم وقوع جزء من أجزائها بذلك الخارج لايستلزم وقوع جميعها بغير ذلك الخارج لجواز أن لايوجد الخارج شيأ منها على الانفراد بل يوجد جميعها فلا يوجب

اذ ليس فى المجموع شئ سوى الاجزاء فلم يكن ذلك الخارج علة للمجموع فاذا كان الخارج الواجب موجد الجزء من أجزاء الجملة ( فينقطع ) الى ذلك الجزء سلسلة المعلولات لكون الموجد الخارج عن جميع الممكنات واجبا بالذات وعدم جواز أن يكون ذلك الجزء معلولا لشئ من أجزاء الجملة لامتناع توارد العلتين المستقلتين على واحد لان الكلام فى المؤثر المستقل فيلزم الخلف من وجهين لان المفروض أن السلسلة غير منقطعة وأن كل جزء منها معلول لجزء آخر منها ( ولانا نفصل من السلسلة جملة بنقصان واحد ) من طرفها المتناهى فيحصل

( قوله واجبا بالذات ) فلا يجوز أن يكون هو معلولا بجزء آخر منها حتى لا ينقطع السلسلة اه منه

الانتهاء الى الواجب انقطاع السلسلة كما قال فى شرح المقاصد ما حاصله انه وان سلم لزوم الانتهاء الى الواجب فلا نسلم لزوم بطلان التسلسل لجواز أن يكون مجموع العلل والمعلولات الغير المتناهية موجودا ممكنا مستندا الى الواجب انتهى الا أن يقال وقوع الجميع بالمعنى الذى نحن فيه بالخارج يستلزم وقوع شئ من أجزائه به على الانفراد فانه وان سبق أن حكمها بالانفراد قد يغاير حكمها بالاجتماع لكن لامكس ضرورة أنه كما صدق أن الدار تسع جميع الآحاد صدق أنها تسع كلا منها على الانفراد فتدبر فانه دقيق (قوله اذ ليس فى المجموع شئ سوى الاجزاء الخ) أقول ان أراد بقوله فيما سبق وتلك الجملة موجود ممكن انها موجود سوى الاجزاء فمع أنه ممنوع كما مر ينافى ماهنا وان أراد به أنها موجود هو نفس الاجزاء كما هنا فيتضح ورود المنع الذى مر مرارا لانسلم افتقار السلسلة الى غير علل الآحاد فانهم (قوله فلم يكن ذلك الخارج الخ) ان قيل كما سبق ان عدم وقوع شئ من أجزائها بالخارج لا يستلزم وقوع جميعها بغيره كذلك لا يستلزم وقوع شئ منها به وقوع جميعها

جملتان احداهما من المعلول المحض والثانية من الذى فوقه ( ثم نطبق بين ) هاتين ( الجملتين ) من طرفهما المتناهى فالاول من احداهما بازاء الاول من الاخرى والثانى بازاء الثانى وهلم ( فان وقع بازاء كل جزء من ) الجملة ( التامة جزء من ) الجملة ( الناقصة لزم تساوى الكل ) وهو التامة ( والجزء ) وهو

---

(قوله لزم تساوى الخ ) وأقول تساوى الزائد والناقص انما يستحيل فى المتناهى واما فى غير المتناهى فلا لعدم التناهى وقد أوضحت ذلك فى حواشى شرح العقائد فراجع اه منه

وقال أيضا وليس لك أن تقول لامساواة ولا تفاوت لعدم التناهى وانما هما عند التحديد لانا نقول ذلك انما هو فى غير المتناهى بمعنى أن لا ينتهى فى الوجود بالفعل مع عدم التناهى فان أحد الامرين لازم فيه قطعا لان تحديده بالوجود حاصل اه منه

---

به مع أنه المطلوب (قلت) لما كان الكلام فى المؤثر المستقل فلا جرم فى أن ثبوت تأثيره فى شئ منها يوجب تأثيره فى جميعها تحقيقا لمعنى الاستقلال كما مر فتدبر فان قيل اذا كان المطلوب اثبات كون الخارج مؤثرا مستقلا فى الجميع كفى فى البيان أن يقال اذا بطل كون المجموع وكذا كون جزئه علة لذلك المجموع بقى كون الخارج علة له فيكون واجبا موجدا للجميع فتنقطع اليه سلسلة الممكنات من غير افتقار الى زيادة المقدمة القائلة بايجاد الخارج لشئ من الجملة ثم بيان استلزامه لايجاد الجميع (قلت) لما كان مبنى انقطاع السلسلة كما مر على ايجاد الخارج لجزء منها لما سبق من أن الانتهاء الى الواجب لايوجب بطلان التسلسل زادوا فى الدليل تلك المقدمة دفعا لهذا واليه أشار « مدظله » بقوله فينقطع الى ذلك الجزء دون أن يقول الى الواجب فاحفظه فانه من الدقائق التى لاينبغى أن يمسك عنها (قوله ثم نطبق الخ ) وهذا

الناقصة وهو محال ضرورة ( والا ) يكن بازاء كل جزء من الزائدة جزء من الناقصة وجد فى الزائدة جزء لا يوجد بازائه من الناقصة شئ فعنده هذا الجزء ( انقطعت الناقصة فتناهت التامة ) لانها لا تزيد عليها الا بواحد والزائد على المتناهى بالقدر المتناهى متناه بلا شبهة فلزم التناهى على تقدير اللاتناهى وهو محال ( ولانها ) أى سلسلة العلل والمعلولات ( لما اشتملت على معلول محض ) لا يكون علة لشئ ( لزم اشتمالها على علة محضة ) لم تكن معلولة لشئ ( تحقيقا للتكافؤ ) بين المتضايفين فان العلية والمعلولية متضايفتان ومن لوازمهما التكافؤ فى الوجود بمعنى اذا وجد أحد المتضايفين وجد الآخر فلابد أن يوجد

---

البرهان يسمى برهان التطبيق وعليه التعويل فى كل ما يدعى تناهيه كما قالوا ثم الحق أن التطبيق الاجمالى العقلى كاف فى جريانه خلافا لمن خالف فى ذلك كما لايخفى على من راجع المطولات (قوله وهو محال ضرورة الخ ) اعترض بأنا نختار أنه يقع بازاء كل من التامة جزء من الناقصة ولانسلم لزوم التساوى فان ذلك يجوز أن يكون لعدم التناهى لا للتساوى وان سمى بمجرد ذلك تساويا فلا نسلم استحالته فيما بين التامة والناقصة التى نقص شئ من جانبها المتناهى انما يستحيل فيما بين المتناهيتين المتفاوتتين بكون عدد احداهما فوق عدد الأخرى لا بين غير المتناهيتين وذلك كما يقال مقدورات الله تعالى لاختصاصها بالممكنات أقل من معلوماته لشمولها الممتنعات أيضا والحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية أقل من الحاصل من تضعيف الاثنين كذلك الى غير ذلك مع لاتناهى السلسلتين وأجيب بدعوى الضرورة فى ذلك كما أشار اليه رحمه الله وبانا لانسلم لاتناهى المقدورات ونحوها بالمعنى الذى نحن فيه بل بمعنى أنها لاتقف عند حد لا يكون فوقه مقدور أو معلوم أو عدد آخر وبهذا يجاب عن نقض أصل الدليل بأنه لو صح لزم أن تكون سلسلة الاعداد ونحوها متناهية لكن أقول فى كون لاتناهى المعلومات بالمعنى اللايقفى تأمل فليتأمل والتفصيل موكول الى المفصلات

بازاء كل واحد من أحدهما واحد من الآخر فلو لم تنته السلسلة الى علة محضة مع اشتمالها على معلول محض لزم معلولية بلا علية لزيادة عدد المعلوليات على عدد العليات بواحدة فلا يتحقق التكافؤ (ولانا) نعزل المعلول المحض من السلسلة و (نجعل كلا من الآحاد التي فوقه) أي فوق المعلول المحض (متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية) فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار لان الشيء من حيث إنه علة مغاير له من حيث إنه معلول (ثم نطبق بين) سلسلتي (وصفي العلية والمعلولية) فيما فوق المعلول المحض (فيلزم لضرورة سبق العلة) على المعلول (زيادة العلية) على المعلولية بواحدة (وتتناهيان) ضرورة تناهي الزائد على المتناهي بالقدر المتناهي (ولانه) أي الشأن (لو انقسمت) السلسلة المفروضة (بمتساويين فزوج والا ففرد وكل منهما) أي من الزوج والفرد (أقل بواحد مما فوقه) كالاثنين من الثلاثة والثلاثة من الاربعة (فتتناهيان) لان كل عدد يكون أقل من عدد آخر يكون متناهيا لانه محصور بين حاصرين هما ابتداؤه وذلك الواحد الذي مما فوقه هذا وقد يقال ان عدم الانقسام بمتساويين أعم

---

(قوله مع اشتمالها على معلول الخ) قد يقال ان المكافئ لمعلولية المعلول المحض هو علية الذي فوقه بلا واسطة وان كان معلولا أيضا لاعلية العلة المحضة ويجاب بأنه نعم كذلك لكن المراد أنه لابد أن يكون بازاء كل معلولية علية وهذا يقتضي ثبوت العلة المحضة كذا قالوا (قوله ولانا نعزل المعلول المحض الخ) هذا هو الاستدلال السابق كما في شرح المقاصد الا أنه يغايره بالعبارة والاعتبار (قوله وقد يقال ان عدم الانقسام الخ) قد يطوى حديث الزوجية والفردية فيقال كل عدد فهو قابل للزيادة فيكون أقل من آخر فيكون متناهيا لكن المنع ظاهر مما مر (٣)(قوله ونحن نقول الخ) وانا أقول هذا انما يتم لو سلم أن الانقسام بالفعل ونفس الامر من خواص المتناهي

من أن ينتهى الانقسام لكن لم يكن بمتساويين ومن أن لا ينتهى والاول هو الفرد والثانى ليس بفرد ولا زوج فانهما من خواص المتناهى ﴿ خاتمة ﴾ فى بيان أن كلا من الصورة والمادة والغاية ( قد يقال ) بالاشتراك لمعنى غير ما سبق فيقال ( الصورة لكل هيئة ) حاصلة ( فى ) أمر ( قابل ) لها ( وحدانى بالذات

---

( قوله فانهما من خواص المتناهى الخ ) أقول عدم اتصاف غير المتناهى بهما مع فرض وجود الآحاد جميعا كما فى غير المتناهى بالفعل غير مسلم فان الآحاد على تقدير وجودها جميعا كانت منقسمة بالفعل بديهة وان كانت غير متناهية وكانت انقساماتها كذلك فلا يخلو اما أن يكون كل من تلك الانقسامات الحاصلة بالفعل بمتساويين أولا فعلى الاول يكون جميع الآحاد زوجا ضرورة انقسامها بتلك الانقسامات المتساوية وعلى الثانى يكون فردا لان المنقسم الى غير متساويين حينئذ انما يكون فى واحد من الانقسامات لا غير فتأمل حق التأمل اه منه

---

وهو ممنوع بل أول النزاع فان القائل باللاتناهى لا ينكر انقسام غير المتناهى وهو ظاهر نعم يجعل الفردية والزوجية من خواصه وهو لا يضره اذ له أن يقول ان غير المتناهى ليس بزوج ولا فرد بل مقسم غيرهما فتدبر (قوله بالاشتراك لمعنى غير ماسبق الخ) بيان ذلك أن كلا منهما يقال على معنيين فالمادة تقال على جزء المركب الذى هو معه بالقوة والصورة على جزئه الذى هو معه بالفعل ثم انهما قد يكونان جوهرين كما فى المركب الحقيقى وقد تكون المادة جسما والصورة عرضا كما فى المركب الصناعى مثل السيف والسرير فان الهيئة التى أحدثها النجار له مثلا وسميت الصورة السريرية انما هى عرض قائم بالخشبات لا جوهر حال فيها وهما بهذا المعنى لما اعتبرت الجزئية فى مفهومهما لم يكونا مادة وصورة الا بالاضافة الى المركب منهما ويمتنع

اوبالاعتبار) فهى بهـذا المعنى عرض بخلافهابالمعنى السابق ( و )يقال ( المادة لمحلهـا ) أى محل تلك الهيئـة بمعنى الامر القابل ( كالبياض والجسم ) وبهـذا الاعتبار يضاف كل منهما الى الآخر بخلاف الاعتبار السابق فانه لما كانت الجزئية معتبرة بذلك الاعتبار فى مفهوميهما لم تكونا مادة وصورة الا باعتبار الاضافة الى المركب منهـما ( والغاية لما ينتهى اليه الفعل وان لم يكن له ) أى لما ينتهى اليـه ( جهة علية و ) لم يكن ( احتياج من الفعل اليـه بل وان لم يكن للفاعل قصـد ) سواء كان مختارا كالعثور على الكنز فى حفر البئر أولا كغاية الحركات الغير الارادية

---

اضافة احـداهما الى الاخرى بعنـوان المادة والصورة فلا يقال المادة مادة الصـورة أو الصورة صورة المادة بل يقال ان المادة محـل الصـورة والصـورة حالة فى المادة جوهرية كانت أو عرضيـة وقد يقال المادة بمعـنى محـل الهيئـة والصورة بمعـنى الهيئـة القائمـة به ويضاف كل منهما بهذا المعنى الى الأخرى لا الى المركب منهـما فيقال فى السرير الخشب مادة الصورة أى محلها والهيئة صورة المادة أى قائمـة بالخشب ولا يقـال الخشب مادة السرير لانه ليس محـله ولا الهيئـة صـورة السرير لانها ليست قائمـة به بل بخشـبه بخلافهما بالمعـنى الاول فانهما جزآن للسرير كما يصرح به « مد ظله » قريبا فتدبر فالمعنيان للمادة والصورة بينهما عمـوم وخصوص من وجه لتصادقهما فى المحل والهيئة اللذين اعتبرا جزأين للمركـب وصدق المادة والصورة بالمعـنى الاول دون الثانى فى المحل والحال الجوهرين وصدقهما بالمعنى الثانى دون الاول فى الهيئة ومحلها اللذين لم يعتـبرا جزأين للمركب فافهـم اذا تقرر هـذا اندفـع مايتوهـم أن الشارح مثل فيما سـبق للمادة والصورة بالمعـنى الاول بخشب السرير وهيئتـه فكيف يكون المعـنى الثانى غـير ماسبق وذلك لان المـراد هو التغاير بحسب المفهـوم دون الصدق * لكن بقى بحث هـو ان الامام اعـترض عـلى تفسـير العلة الصـورية بأن الهيئة السـيفية صورة السيف وليس مايجب منها بالفـعل اذ قد تكون تلك الصـورة

مثل الوصول الى الارض لهبوط الحجر بخلاف الغاية بالاعتبار السابق فانها ما لأجله الشيء بمعنى ان ذلك الشيء يحتاج في وجوده العيني الى وجودها العقلي بواسطة انه يحتاج الى العلة الفاعلية وهي في كونها علة تحتاج الى تصور الغاية وقصدها ثم جعل بعض الممكنات علة لبعض ومؤثرا فيه رأى الفلاسفة وبعض المليين (ولما كان الموجد عندنا هو الله وحده فمعنى العلية والتأثير في الممكن هو السبب العادي) فانه جرى عادة الله بأن يخلق ذلك الشيء عقب ذلك الممكن بحيث

---

في الخشب مثلا وأجاب عنه بأنا لا نعني بوجوب المركب مع الصورة ان نوعها يوجبه بل نعني أن الصورة الشخصية السيفية مثلا توجب السيف واعترض عليه المصنف بما حاصله ان هذا مشعر بأن المراد بالصورة في المركبات الصناعية أيضا الجزء الذي يجب معه المركب بالفعل ولا يستقيم الا اذا جعل السيف مثلا اسما للمركب من المعروض والعارض بأن يكون كل منهما داخلا فيه والظاهر أن اطلاق المادة والصورة في نحو هذه المركبات كائن بالمعنى الثاني انتهى أي لم يعتبر فيهما الجزئية لتلك المركبات فالسيف مثلا اسم للمعروض من حيث العروض فحينئذ يكون تمثيل الشارح «مدظله» فيما سبق للمادة والصورة بالمعنى الاول بخشب السرير وهيئته خلاف الظاهر فتدبر جدا (قوله بخلاف الغاية بالاعتبار الخ) يريد بيان علية الغاية على وجه يندفع به ما يستبعد من كون المتأخر عن الشيء علة له (قوله الى وجودها العقلي الخ) ومن هنا قالوا ان الغاية بماهيتها أي صورتها الذهنية علة لفاعلية الفاعل وبانيتها أي هويتها الخارجية معلول الفاعل بل لمعلوله الذي هو ماله الغاية وهذا هو معنى قولهم أول الفكر آخر العمل ثم لما رأوا اطلاق الغاية على ما لا يكون معلولا بل قديما كما يقال الواجب تعالى غاية الغايات

يتبادر الى العقل ان وجوده موقوف على وجوده

# ☼( الباب الثالث فى الاعراض )☼

قدمها على الجواهر مع تقدم الجوهر بالطبع لانه قد يستدل بأحوال الجواهر كما يستدل بأحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية فى زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الفردة الغير المتناهية (وفيه فصول)

( الفصل الاول ) فى مباحث المبحث الاول فى تقسيم الموجود (الموجود ان لم يسبق بالعدم فقديم ) وهو الواجب وصفاته الحقيقية ( والا فحادث) وهو قسمان جوهر وعرض ( فانه ان تحيز بذاته فهو جوهر أو بتبعيته ) بأن حل فى المتحيز بالذات (فهو (عرض) وان لم يكن متحيزا بذاته ولا حالا فيه فلم يعدوه من أقسام الموجود لانه لم يثبت وجوده عندنا اذ لم نجد دليلا عليه وربما يستدل على امتناعه بأنه لو وجد لشاركه البارى تعالى فى التجرد

---

وما لا يكون مقصودا سواء لم يكن لفاعله قصد أصلا كغاية القوى الطبيعية أو كان لكن لا فى هذه الصورة كالعثور على الكنز فى حفر البئر ذكروا لها معنى آخر وهو ما ينتهى اليه الفعل تعميما لاطلاقها على ماذكر (قوله موقوف على وجوده الخ) أى بحيث يصح أن يقال وجد فوجد من غير أن يكون له تأثير فيه ( قوله فى تقسيم الموجود الخ) لينساق الى بيان أقسام الاعراض (قوله وهو الواجب الخ ) لما سيجىء من حدوث العالم وهو ما سواهما (قوله اذ لم نجد دليلا عليه ) أى دليلا

ويحتاج فى الامتياز الى فصل فيلزم التركيب فى البارى من المشترك والمميز ثم العرض اما ( مختص بالحى كالحياة و ) ما يتبعها من ( العلم والادراكات ) بالحواس الظاهرة والباطنة وسائر ما يتبعها ( أو غير مختص كالأكوان ) الأربعة من الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ( والمحسوسات ) أى المدركات بالحواس الظاهرة كما سيجىء تفصيلها ان شاء الله تعالى ( وقالوا ) يعنى الفلاسفة ( الموجود ان كان وجوده لذاته ) بمعنى أنه لا يفتقر فى الوجود الى شئ أصلا ( فواجب والا فممكن وهو ان استغنى ) فى الوجود ( عن محل يقومه ويسمى ) ذلك المحل ( الموضوع فجوهر والا فعرض ) فالصور الجوهرية انما تدخل فى تعريف الجوهر دون العرض لانها وان افتقرت الى المحل لكنها مستغنية عن الموضوع فان المحل أعم كما أن الحال أعم من العرض لان الحال قد يكون بحيث لا يتقوم ولا يتحصل المحل بدونه فيسمى صورة ومحلها مادة وقد يكون بخلافه فيسمى الحال عرضا

---

يعتنى به لما سيأتى من ضعف أدلته ( قوله فيلزم التركيب فى البارى الخ ) وضعفه ظاهر فان الاشتراك فى العوارض سيما السلبية لا يوجب التركيب ( قوله وسائر ما يتبعها ) أى الحياة كالقدرة والارادة والادراكات كاللذة والألم هذا على أكثر النسخ التى لم يوجد فيه لفظ وما يتبعها بعد قوله كالحياة واما على النسخة التى يوجد فيها ذلك فالضمير الثانى للادراكات لا غير ( قوله الاربعة ) وزاد بعضهم الكون وهو الحصول الاول فى الحيز عقيب العدم ( قوله بمعنى أنه لا يفتقر الخ ) فسره بهذا دفعا لتوهم كون وجوده معلولا سيما لذاته الذى هو عين الوجود عندهم فتدبر ( قوله فيسمى صورة الخ ) أى فقط وكذا قوله ومحلها مادة أى فقط ( قوله فيسمى الحال عرضا ) أى كما يسمى صورة كما مر

والمحل موضوعا ( وأجناسه ) العالية بحكم الاستقراء تسعة ( الكم والكيف والاين والاضافة والمتى والوضع والملك ) ويسمى الجدة ( وان يفعل وان ينفعل ) ولما كان هذان المقولان أمرين متجددين غير قارين اختير لهما لفظ أن يفعل وان ينفعل دون الفعل والانفعال لانهما يقالان للحاصل بعد الحركة ( و ) البحث الثاني ان ( امتناع قيام العرض بنفسه أو بأكثر من محل واحد بالذات أو بالاجتماع كوحدة العشرة ) فان الوحدة عرض قائم بمجموع عدد صار باعتبار الاجتماع شيأ واحدا ( وحياة البنية المتجزئة ) فان الحياة عرض قائم بالاعضاء الصائرة بالاجتماع شيأ واحدا ( ضروري ) حتى ان

---

(قوله والمحل موضوعا) أي كما يسمى مادة كما سبق أيضا وانما قيدنا الصورة والمادة بما ذكر ليحسن التقابل وتحقيق ذلك أن ملاقاة موجود لموجود ان كانت بالتمام بحيث لا يكون بينهما تباين في الوضع ويحصل لاحدهما صفة من الآخر تسمى حلولا كملاقاة السواد للجسم أولا بالتمام بل بالمجاورة تسمى مجاورة ومن هنا يقال ان وجود العرض في نفسه هو وجوده في محله بحيث تكون الاشارة الى أحدهما عين الاشارة الى الآخر بخلاف وجود الجسم في المكان فانه أمر مغاير لوجوده في نفسه زائل عنه عند انتقاله الى مكان آخر كما سيصرح به (قوله بحكم الاستقراء الخ) والذا نقل عن الشيخ الرئيس انه لا يمكنا ثبات أنها ليست اقل أو أكثر وما ذكر في بيان ذلك تكلف لا يخلو من ضعف ثم انهم زعموا أن كلا منها جنس لما تحته لا عرض عام وان الموجود ليس جنسا للجوهر والعرض ولا العرض جنسا للاعراض ولا النسبية لاقسامها وبينوا ذلك بأن المعنى من الجوهر ذات الشئ وحقيقته فيكون ذاتيا لما تحته بخلاف العرض فان معناه مايعرض للموضوع وعروض الشئ للشئ انما يكون بعد تحقق حقيقته فلا يكون ذاتيا وكذا النسبية للاعراض النسبية فانهم لا يعنون بها ما تدخل النسبة في ذواتها سوى الاضافة وان الموجود مقول بالتشكيك على الجوهر والاعراض ويمكن تعقل كل منهما مع الشك في وجوده

الاول لايحتاج الى التنبيه أيضا وأما الثانى فقد ينبه عليه بأن حصول عرض واحد فى محلين كحصول الجسم الواحد فى مكانين فلو جاز ذلك لجاز هذا وهو ضرورى البطلان ولخفائه وافتقاره الى التنبيه جوزه البعض زعما أن القرب قائم بالمتقاربين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاوصاف المتحدة فى الجانبين

---

فلا يكون جنسا والتعريف بالوجود فى موضوع أولا فى موضوع رسم لاحد وبالجملة ماذكر مع ضعف أكثر مقدماته غير تام لجواز أن يكون للكل أو للبعض منها ذاتى مشترك هو الجنس فلا معول سوى الاستقراء ثم قد يقال ان الحصر منقوض بنحو الوحدة والنقطة والوجود والوجوب والامكان فان كلا منها ليس نفس احدى المقولات ولا مندرجا تحتها أما الاوليان فلانهما ليستا من غير الكيف لانهما لا تقتضيان قسمة ولا نسبة ولا من الكيف لحصرهم الكيف فى الاقسام الاربعة التى ليستا منها وأما الوجود فلانه ليس بجوهر وهو ظاهر ولا عرض لان من بيان العرض تقومه بالموضوع دون العكس ومن المحال تقوم الشئ بلا وجود وأما مثل الوجوب والامكان فلانه ليس من الكيف لما فيه من معنى النسبة ولا من غيره وهو ظاهر والجواب بأنها أمور عدمية والحصر انما هو فى الامور الوجودية ممنوع بكلتا مقدمتيه أما الاولى فلان الوجود أصل الوجوديات والنقطة ذات وضع فهى وجودية وأما الثانية فلان كثيرا من المقولات ليس من الاعيان الخارجية كالاضافة والفعل والانفعال فالجواب الحق أنها خارجة ولا يقدح ذلك فى الحصر لان معناه أن الاجناس العالية لما يحيط به عقولنا من الماهيات المندرجة تحت الجنس هى هذه العشرة وهذا لاينافى وجود شئ لايكون جنسا عاليا ولا مندرجا تحته كذا قالوا (قوله فقد ينبه عليه الخ) اما لبيان لم أو لازالة خفائه وبالثانى صرح الشارح بقوله ولخفائه (قوله وهو ضرورى البطلان الخ) هذا هو المزيل للخفاء وأما المبين لميته فقد قالوا هو أن تشخص العرض انما هو بالمحل بمعنى أن محله مستقل بتشخيصه

بخلاف مثل الابوة والبنوة (و) رد بأنا لا نسلم ان ( العرض فى مثل القرب والجوار والتركب ) واحد بالشخص قائم بالطرفين بل ( متعدد ) والقائم بكل منهما فرد مغاير للقائم بالآخر غاية الامر تماثلهما واتحادهما بالنوع ولا يلزم من اشتراك النوع اشتراك الشخص (و) البحث الثالث ان العرض ( يستحيل انتقاله من محله ) الى محل آخر ( لان وجوده فى نفسه هو وجوده فى محله ) بحيث يكون الاشارة الى أحدهما عين الاشارة الى الآخر فيكون زواله عن ذلك المحل

---

ولو قام بمحلين لزم اجتماع علتين على معلول هو تشخص ذلك العرض ( قوله بخلاف مثل الابوة الخ ) قال فى شرح المقاصد فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن الخ ( أقول ) فيه تأمل لان كلا منهما قائم بمجموعهما كالاخوة القائمة بالاخوين غاية الامر أنه لما اعتبرت تلك النسبة القائمة بكليهما تارة مبتدئة من الاب وتارة من الابن جعل لها اسمان نظرا الى الاعتبارين دون نحو الاخوة والقرب فافهم ( قوله و رد بأنا لا نسلم أن العرض الخ ) أقول هنا بحث وهو ان قول المتن امتناع قيام العرض بأكثر من محل الخ مصرح بجواز قيام العرض الواحد بمجموع أجزاء صارت بالاجتماع شيأ واحدا فانه لا نزاع فى جوازه كما قال فى شرح المقاصد فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلاثة المحيطة بسطح والحياة بالبنية المتجزئة الى الاعضاء والقيام بمجموع أجزاء زيد قلنا المتنازع هو أن يكون العرض القائم بمحل هو بعينه القائم بمحل آخر لا أن يكون العرض الواحد قائما بمجموع شيئين صارا بالاجتماع محلا واحدا كما فى هذه الامثلة انتهى أى فانه لا نزاع فى جوازه وحينئذ كان الجواب المطابق أن يقال ان أريد بوحدة نحو القرب القائم بالمتقاربين الوحدة الحقيقية فممنوع ضرورة أنه متعدد فى الحقيقة وان أريد

زوال اعن وجوده بخلاف وجود الجسم فى المكان فانه مغاير لوجوده فى نفسه مترتب عليه زائل عنه عند انتقاله الى مكان آخر وليس ذلك زوالا عن وجوده فتأمل ( ولان تشخصه ) ليس لذاته والا انحصر نوعه فى فرد لامتناع تخلف المعلول عن علته ولا المنفصل لان نسبته الى الكل سواء فافادته هذا التشخص دون ذلك ترجيح

---

( قوله فانه مغاير لوجوده الخ ) ألا يرى أنه لايكون الاشارة الى أحدهما عين الاشارة الى الآخر اه منه (قوله فتأمل) اشارة الى منع اتحاد الوجودين اه منه

---

بها الوحدة الاعتبارية فسلم لكن لانسلم امتناع قيامه بالمتقار بين ضرورة أنهما واحد بالاجتماع ولا نزاع فيه ويمكن أن يحمل قول المصنف وان العرض فى مثل القرب الخ على هذا الجواب لكن لايلائمه قول الشارح « مد ظله » لانسلم أنه واحد بالشخص وان تسمح فيه المصنف فى شرح المقاصد لان الواحد الاعتبارى المتعدد بالحقيقة أيضا واحد بالشخص الا أن يقال ان المراد بالواحد بالشخص هو الواحد الحقيقى ومن الواحد بالنوع الاعتبارى فتدبر جدا ( قوله بخلاف وجود الجسم الخ ) واعترض كما فى شرح المقاصد بما حاصله أن المحل الذى يحتاج اليه العرض لابد أن يكون معينا لان مالاتعين له لاوجود له وما لاوجود له لايكون محلا للموجود لكن لابتعين مخصوص بل بتعين ما سواء كان هذا أو ذاك فحينئذ لافرق بين العرض والجسم فان الجسم أيضا محتاج الى حيز معين لا بخصوصه بل بتعين ما ولايمتنع انتقاله عنه انتهى (أقول) قد مر تحقيق أن وجود العرض فى نفسه هو وجوده فى محله بمعنى انه بينه وبينه ملاقاة تامة بحيث لايكون بينهما تباين فى الوضع ويكون الاشارة الى أحدهما

بلا مرجح فتعين أنه (ليس الا بمحله) فيستحيل انتقاله لان الانتقال لا يتصور الا مع بقاء الهوية ورد بأنا لا نسلم أن نسبته الى الكل سواء لجواز أن يكون له نسبة خاصة الى هذا سيما اذا كان مختارا (وقد يتوهم من حدوث المثل فى المجاور) كحدوث الحرارة من مجاورة النار والرائحة من مجاورة المسك وغير ذلك (انه انتقال) وليس كذلك بل هو حدوث مثل فيه باحداث الفاعل المختار عندنا وبحصول الاستعداد للمحل ثم الافاضة عليه من المبدإ عند الحكماء (و) البحث الرابع انه (فى جواز قيامه بالعرض) الآخر اذ لا خلاف فى امتناع قيامه بعرض هو نفسه (خلاف مبنى على الاختلاف) الوارد (فى معنى القيام انه) أى معنى القيام (التبعية فى التحيز) بمعنى ان تحيز الصفة يكون تبعا لتحيز الموصوف

---

بين الاشارة الى الآخر ولا كذلك الجسم مع محله فاحفظه فانه يندفع به ما يقال لانسلم أن وجوده فى نفسه هو وجوده فى محله اذ يصح تخلل الفاء بينهما كما يقال وجد فقام بالمحل فافهم (قوله فتعين أنه ليس الا الخ) ان قيل لانسلم الانحصار فيما ذكر لبقاء احتمال أن يكون تشخصه لما هو حال فى العرض أو فى محله قلت الاحتمالان باطلان بديهة أما الاول فلاستلزام الدور لان الحال فى الشئ لما كان محتاجا اليه متأخر عنه فلو كان علة لتشخصه لكان متقدما عليه وأما الثانى فلانا ننقل الكلام الى علة تشخصه فيدور أو يتسلسل فيرجع بالآخرة الى المحل دفعا لذلك (قوله الا مع بقاء الهوية الخ) أى التشخص وقد يتمسك فى امتناع انتقاله بأنه لو جاز فهو فى حال انتقاله اما أن يكون فى المحل المنتقل منه أو المنتقل اليه ضرورة امتناع كون العرض لا فى محل والكل منهما باطل لان ذلك استقرار وثبات لا انتقال على أن الثانى مستلزم لتقدم الشئ على نفسه ونقض بانتقال الجسم من حيز الى آخر فتدبر (قوله اذ لا خلاف فى امتناع

فلا يتصور القيام بالعرض لانه متحيز بالتبع للجوهر فليس كونه متبوعا للثالث أولى من كونه تابعا له ومن كون الجوهر متبوعا لذلك الثالث أيضا بل هذا أولى لانه قائم بنفسه ومتحيز بالذات ( أو الاختصاص الناعت ) وهو أن يختص شئ بآخر اختصاصا به يصير ذلك الشئ نعتا للآخر والآخر منعوتا له كاختصاص السواد بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز والقيام بهذا المعنى لا يختص بالمتحيز كما فى

---

الخ ) لما سبق من أنه من الضروريات التى لا تحتاج الى التنبيه ( قوله فلا يتصور القيام بالعرض الخ ) أقول لا كلام فى أن المتحيز بالذات أى بلا تبعية شئ آخر هو الجوهر وان العرض لا يتحيز الا بتبعية شئ آخر وان تحيزه ينتهى بالآخرة الى الجوهر كما يأتى فحينئذ ان أريد بالتبعية فى التحيز أن يكون هناك أمران يتحيزان يكون أحدهما تابعا للآخر فى ذلك والآخر متبوعا بالنسبة اليه سواء كان المتبوع أيضا تابعا فيه لثالث أولا فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى وما يقال من أن كون أحدهما متبوعا للآخر فى التحيز ليس أولى من العكس ممنوع لجواز أن يكون فيهما معنى يقتضى تبعية أحدهما ومتبوعية الآخر فى التحيز على ما أشار اليه الشارح « مد ظله » وأما كون الجوهر متبوعا لكليهما فى ذلك فلا ينافى كون أحدهما بالنسبة الى الآخر أيضا متبوعا فيه كما هو واضح وان أريد أن التبعية فى التحيز لا يكون بأن يكون أحد الامرين تابعا والآخر متبوعا متحيزا بالذات من غير توسط شئ آخر فهو أول النزاع كما لا يخفى فالتحقيق أن قيام العرض بالعرض سواء بمعنى التبعية فى التحيز أو الاختصاص الناعت جائز غاية الامر أنه بالمعنى الاول أنه يختص بالتحيز دون الثانى فانه يتأتى فى المجردات أيضا كما يأتى من الشارح « مد ظله » فاحفظه فانه مما تفردنا به اذا وعيت ما تقرر من تحرير المقام ظهر أن الاولى فى التعبير الآتى أن يقول فليس كون أحدهما متبوعا للآخر أولى من كونه تابعا له ومن كون الجوهر متبوعا لكليهما فتدبره ( قوله لانه متحيز بالتبع للجوهر الخ ) أقول على التعليل منع ظاهر مما سبق

صفات الله تعالى عند المتكلمين وصفات العقول عند الفلاسفة فضلا عن أن يختص بالمتحيز بالذات ثم انتهاء قيام العرض الى الجوهر مما لانزاع فيه لكن لا يجب قيام الكل به لجواز أن يكون بمعنى الاختصاص الناعت فيما بين الاعراض بأن يكون عرض نعتا لعرض لا للجوهر الذى اليه الانتهاء كالسرعة للحركة فان المنعوت حقيقة بالسرعة هى الحركة لا الجسم فلهذا جوزت الفلاسفة قيام العرض بالعرض وأجاب المتكلمون بأن كلا من السرعة والبطء ليس عرضا زائدا على الحركة فانما هما من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى ولهذا يختلفان باختلاف الاضافة (و) الخامس من المباحث (أن الجمهور من المتكلمين على امتناع بقاء العرض زمانين) فانه على التقضى والتجدد ينقضى واحد ويتجدد آخر مثله وتخصيص كل من الآحاد المنقضية والمتجددة بوقته انما هو للقادر المختار وبقاؤه عبارة عن تجدد الامثال بارادة الله تعالى وبقاء الجوهر مشروط بالعرض ومن هنا يحتاجان فى بقائهما الى المؤثر مع أن علة الاحتياج عندهم

---

(قوله لجواز أن يكون بمعنى الاختصاص الخ) هذا موافق لما ذكره المصنف فى شرح المقاصد لكنه قد سبق منا أن عدم وجوب قيام الكل بالجوهر وجواز قيام بعضها بالبعض ليس مخصوصا بهذا المعنى بل يتم ذلك فى معنى التبعية فى التحيز أيضا الا أن قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لا يوجب انتهاءه الى الجوهر بخلافه بالمعنى السابق كما مر مفصلا آنفا فتفطن (قوله مع أن علة الاحتياج عندهم الخ) أقول هذا مذكور فى شرح المقاصد والمقصود منه بيان ما ألجأ المتكلمين الى القول بامتناع بقاء الاعراض وحاصله انهم لما جعلوا علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان يلزمهم القول بذلك هربا من لزوم القول بالاستغناء عن المؤثر حالة البقاء لان الحدوث منتف فى تلك الحالة فينتفى

الحدوث لا الامكان كما مر (لان مفهومه) اللغوى (ينبئ عن ذلك) أى عن عدم البقاء ولهذا يسمى السحاب عارضا وردبأنه انما ينبئ عن عدم الدوام لا عن عدم البقاء (ولانه) أى بقاء العرض (يستلزم قيام عرض) آخر هو (البقاء به) وقيام العرض بالعرض باطل لان القيام هو التبعية فى التحيز وردبأنا لا نسلم أن البقاء عرض بل هو أمر اعتبارى لانه عبارة عن استمرار الوجود وانتسابه الى الزمان الثانى

---

الاحتياج ضرورة انتفاء المعلول بانتفاء العلة بخلاف الامكان فانه باق حالة البقاء أيضا هذا ولكن فيه بحث فانه انما يتم لو أريد من الحدوث أول طريان الوجود ومن الاحتياج الى المؤثر الافتقار الى تأثيره ايجادا أو اعداما أما لو كان المراد من الحدوث كونه مسبوقا بالعدم ومن الاحتياج توقف الوجود أو العدم أو استمرارهما على أمر ما كما سبق فلا كما هو ظاهر فلا ضرورة لهم الى القول بذلك فى اثبات الاحتياج على أنه لو سلم انما يفيد افتقار العرض بالذات والجسم بالعرض ولا يندفع عنهم شناعة استغناء الجسم من حيث ذاته حالة البقاء عن المؤثر فتدبر (قوله أى عن عدم البقاء الخ) كذا ذكروه لكن فيه بحث لانهم ان أرادوا أن مفهوم العرض ينبئ عن عدم البقاء زمانين لما رأوا استعماله فى نحو السحاب وهو غير باق زمانين فهو ممنوع بل أول النزاع وان أرادوا أنه ينبئ عن طريان الوجود بعد العدم فهو الحدوث المشترك بين الجوهر والاعراض (قوله عن عدم الدوام الخ) أقول مفهومه انما ينبئ من طريان الوجود كما مر لا عن عدم الدوام أو البقاء (فان قيل) طريان الوجود ينافى الدوام قلت ممنوع ان أريد به الابدية كما عليه المتكلمون من أبدية النفوس مع القول بحدوثها وطريان وجودها وان أريد به الازلية أو كلاهما فلم لكن يخرج الكلام من الانباء بحسب المفهوم الذى كلامنا فيه فتدبر جدا وقد يقال انه لو سلم ذلك الانباء لغة فلا نسلم انه يلزم فى المعنى الاصطلاحى اعتبار تمام المعنى اللغوى

على أنه لا يتم على من يجوّز قيام العرض بالعرض بناء على أنه هو الاختصاص الناعت (ولامتناع زواله) على تقدير بقائه وذلك (لانه) أى زواله على تقدير البقاء (اما بنفسه فيمتنع) وجوده لان ما يكون عدمه مقتضى ذاته لم يوجد أصلا ومنع بجواز أن يقتضى ذاته العدم لا مطلقا بل فى الزمان الثالث أو الرابع خاصة كما أن الحركة تقتضى العدم عقب الوجود خاصة (أو بزوال شرطه) فان كان عرضا أيضا (فيتسلسل) لانا ننقل الكلام الى ذلك الشرط وهلم وان كان جوهرا دار لأن بقاء الجوهر مشروط

---

(قوله فان كان عرضا الخ) هذا على تقدير الفرق بين العرض والجوهر فى هذا الحكم والا فالتسلسل لازم على التقديرين فافهم اه منه

---

(قوله بناء على أنه هو الاختصاص الناعت الخ) أقول قد مر أن عدم تمام ذلك ليس مبنيا على هذا المعنى فقط فتذكر (قوله على تقدير بقائه الخ) وقد يرد ذلك بالقلب بأن يقال لو لم يبق العرض ففناؤه أى عدمه عقيب الوجود حادث مفتقر الى سبب فسببه اما نفسه أو غيره من زوال شرط أو طريان ضد أو وجود مؤثر والكل باطل بعين ما ذكرتم (قوله تقتضى العدم عقيب الوجود الخ) غاية الامر أن ترجح بعض الأوقات للزوال يفتقر الى شرط لئلا يلزم تخلف المعلول من تمام العلة (قوله أو بزوال شرطه) أى شرط وجود العرض كما فى شرح المقاصد (قوله فان كان عرضا) أى ان كان شرط وجود ذلك العرض عرضا (قوله وان كان جوهرا دار الخ) أى ان كان شرط وجود العرض جوهرا لزم الدور لما تقرر ان بقاء الجوهر مشروط بالعرض أيضا وفيه تأمل فان اللازم من ذلك توقف وجود العرض على وجود الجوهر لا على بقائه فلا يكون ذلك مع توقف بقاء الجوهر على وجود العرض دورا الا أن يقال ان البقاء هو الوجود لكن بالنظر الى الزمان الثانى والثالث وهكذا فليتأمل وبعد فيه أنهم متفقون على ان وجود العرض مشروط بالجوهر وبالجملة

بالعرض ورد بجواز أن يكون مشروطا باعراض تتجدد فى محالها على سبيل التبادل بأن يصير اللاحق بدل السابق فى الشرطية حتى تنتهى الى عرض لا يوجد الفاعل بدله فحينئذ يزول العرض لزوال شرطه (أو بطريان ضده فيدور) لان طريان أحد الضدين على المحل مشروط بزوال الآخر وموقوف عليه فلو توقف زوال الآخر على طريانه لزم الدور ورد بجواز أن يكون حدوث الطارئ وزوال الباقى فى زمان واحد فاللازم الدور المعى وهو ليس بمحال (أو بفاعل) مختارا كان أو موجبا (ف) يلزم أن يكون له أثر ليصلح أنه مؤثر ولا يصلح أن (يصير النفى المحض أثرا) وفيه أنا لا نسلم أنه لا يصلح أثرا كيف وهو حادث مفتقر الى محدث ولو سلم فنختار أنه لفاعل بمعنى أن لا يفعل العرض أى يترك فعله لا بمعنى أن يفعل عدمه (والكل) من الادلة الثلاثة (ضعيف) لما مر على أنه لو

---

الاولى ترك هذا الترديد والاقتصار على لزوم التسلسل كما اقتصر عليه المصنف هنا وفى شرح المقاصد حيث قال واما سببه زوال شرط من شرائط الوجود فينقل الكلام الى زوال ذلك الشرط ويتسلسل انتهى وذلك لان الكلام فى بيان امتناع كون سبب الزوال زوال الشرط لا فى بيان امتناع اشتراطه بالعرض والجوهر فتبصر (قوله ورد بجواز أن يكون مشروطا الخ ) أقول فيه نظر فان زوال الشئ وان كان بطريق الانقطاع كما فى الامور المتجددة بتجدد الامثال أمر حادث مفتقر الى سبب فاذا نقل الكلام اليه يلزم التسلسل فافهم ( قوله وهو ليس بمحال ) نعم يكون للطريان سبق بالذات وهو لا ينافى المعية الزمانية على أنه يجوز أن تكون العلة طريان الضد على المجاور ويكون طريانه على المحل وزوال الباقى عنه معا بالذات أيضا وذلك كدخول كل جزء من أجزاء الحلقة الدائرة فى حيز الآخر وخروج الآخر عنه فانه لا يتحقق أحدهما بدون الآخر من غير استحالة (قوله مفتقر الى محدث ) فالفاعل يعدم فيكون أثره العدم (قوله لا بمعنى أن يفعل عدمه الخ) كما سبق مفصلا (قوله من الادلة الثلاثة الخ) سيما الاول فانه احتجاج الظاهريين من المتكلمين

ثم الدليل الاخير لزم أن لاتكون الاجسام باقية بل لزم أن لايوجد شئ من الاجسام والأعراض ثم انه أراد أن يفصل الاجناس المذكورة للعرض مقدما الكم لما يأتى فقال

( فصل ) فى بيان (الكم) هو (عرض يقبل القسمة لذاته) حتى ان غيره من الاجسام والاعراض انما يقبلها (بمعنى فرض شئ غير شئ) بواسطته فانك اذا ذاته وورت شيأ ولم تعتبر معه عددا ولا مقدارا لم يمكن لك فرض انقسامه وانما فسر القسمة بما ذكر وهى القسمة الوهمية لان الفعلية وهى الفصل والفك بالفعل لا يقبله الكم المتصل

---

(قوله لزم أن لايوجد شئ الخ ) وذلك بأن يقال لو وجد شئ منها لما جاز زواله لانه أمر حادث مفتقر الى سبب فسببه اما نفسه الى آخر ما سبق والحق كما عليه المحققون ان العلم ببقاء بعض الاعراض سيما الاعراض القائمة بالنفوس كالعلوم والادراكات بمنزلة العلم ببقاء بعض الاجسام من غير تفرقة فان كان هذا ضروريا فكذا ذاك وان كان ذاك باطلا فكذا هذا وليس التعويل فى البقاء على مجرد المشاهدة حتى يرد الاعتراض بأن الامثال المتجددة على الاستمرار قد تشاهد باقيا كالماء المصبوب من الانبوب (قوله لما يأتى ) أى فى الكيف وليوافق التفصيل الاجمال (قوله وهى القسمة الوهمية الخ) ذكروا للكم خواص ثلاثا احداها القسمة الوهمية وهى كون الشئ بحيث يقدر بالبعض منه وذلك باشتماله على مايعده أى يفنيه بالاسقاط منه مرارا اما بالفعل كما فى الكم المنفصل كالاربعة تعد بالواحد أربع مرات واما بالقوة كما فى المتصل كالسنة تعد بالشهر والشهر باليوم واليوم بالساعة وثانيها القسمة الفعلية وهى الفصل بالفعل بأن يحدث له هويتان بعد أن كانت له هوية واحدة وثالثها المساواة واللامساواة بمعنى أنه اذا نسب الى كم آخر فاما أن يكون مساويا له أو أزيد أو أنقص لانه لما اشتمل على أجزاء وهمية أو فعلية فاذا نسب الى آخر لزم أن يكون عدد أجزائهما على التساوى او التفاوت ( قوله لايقبله الكم المتصل الخ ) وفى شرح المقاصد ماحاصله أن الامام ذكر أن القسمة الوهمية هى التى يصح تعريف

لان القابل يبقى مع المقبول وعند الفك الوارد على الجسم لا يبقى الكم المتصل الاول
بل يزول ويحصل هناك كمان آخران نعم الكم المتصل معد المادة لقبول الانقسام
لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد فى نفس المقدار أى الكم المتصل ولا بقاء المقدار
عند حصول الانقسام اذا عرفت هذا (ف) اعلم أنه (منفصل ان لم يكن لأجزائه حد
مشترك) وهو ما يكون نهاية لاحد الاجزاء وبداية للآخر بعينه

---

الكم بها لا الفعلية الانفكاكية ولا المساواة واللامساواة أما الفعلية فلأن قبولها
من عوارض المتصل دون المنفصل فلا ينعكس تعريف مطلق الكم بها وأما المساواة
فلأنها لما لم تكن تعرف الا بالاتفاق فى الكمية يكون تعريف الكم بها دورا الا
أن يقال ان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس مع المحل فلا حجر فى أن يقصد
فى التعريف بها تعريف المعقول بالمحسوس ثم قال ان الامام بنى كون قبول القسمة
الانفكاكية الفعلية من عوارض المتصل دون المنفصل على أن قبول الشئ للشئ
عبارة عن امكان حصوله وعروضه له لكن من غير أن يحصل ويعرض بالفعل
ولا شك أن الانقسام فى المنفصل حاصل بالفعل وأما اذا أريد بالقبول أعم من
الامكان والفعل أعنى فرض شئ غير شئ فلا خفاء فى شموله للمتصل والمنفصل ثم نقل
أيضا من الامام أنه قال القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للمقدار ولا يمكن
حصولها له اذ عند حصولها يبطل المقدار ويحدث مقداران آخران الى آخر ما قاله
الشارح «مد ظله» فحينئذ أقول لا يخفى ما فى هذا النقل من الاضطراب فان
تسليم كون قبول القسمة الفعلية بمعنى امكان حصولها وعروضها الخ من عوارض
الكم المتصل ينافى ما تقرر آخرا من استحالة عروضها للمقدار وعدم امكان حصولها
له كما قرره الشارح أيضا وهو ظاهر فالتحقيق الذى يجمع به جوانب الكلام
هو أن قبول القسمة الفعلية الذى هو من عوارض المتصل وخصائصه انما هو
بمعنى حصولها بالقوة من غير أن تخرج الى الفعل كما يفيده مقابلة الامكان بالفعل
والمستحيل الذى تقرر آخرا هو عروضها وخروجها الى الفعل فانه اذا خرج الى
الفعل لم يبق المتصل بل يحدث مكانه المنفصل فلا منافاة نعم قبولها بمعنى امكانها

(وهو العدد) لا غير لان حقيقة المنفصل ما يجتمع من الوحدات بالذات ولا معنى للعدد سوى ذلك (ومتصل ان كان) لأجزائه حد مشترك فهو ما يمكن أن يفرض فيه أجزاء متلاقية عند حد مشترك يكون بداية لأحد الاجزاء ونهاية بعينه للآخر (وهو) أى المتصل (ان كان غير قار) بحيث لا يمكن اجتماع أجزائه فى الوجود (فزمان والا فمقدار) وهو ان قبل القسمة فى جهة واحدة فقط فهو (خط أو) قبلها فى جهتين فهو (سطح أو) قبلها فى الجهات الثلاث فهو (جسم تعليمى وقد يؤخذ) المقدار (مع اضافة فيسمى الطول والعرض والعمق) فيقال الطول على البعد المفروض أولا وعلى أطول الامتدادين والعرض على المفروض ثانيا

---

(قوله بحيث لا يمكن اجتماع الخ) فان قيل اذا امتنع اجتماع أجزائه فما معنى اتصاله قلنا اتصاله انما هو فى الوهم دون الخا رج اه منه

---

الاعم من القوة والفعل يشمل القسمين كما سبق ثم أقول لا بعد فى أن يجعل قبول القسمة الخارجية الى الفعل من عوارض الكم المتصل أيضا لكن لا بمعنى أن نفس المقدار يكون معروضا لها بل بمعنى أنه يعد المادة لقبولها كما أشار اليه الشارح « مد ظله » بقوله نعم الخ ولا استحالة فيه فتدبر فانه دقيق (قوله وهو العدد) وذلك كالخمسة فانها اذا قسمت الى اثنين وثلاثة لم يكن هناك حد مشترك وان عين واحد منها للاشتراك كان الباقى أربعة لا خمسة وان أخذ واحد خارج له صارت ستة (قوله عند حد مشترك) لان الاجزاء المفروضة للخط تتلاقى على نقطة مشتركة والسطح على خط مشترك والجسم على سطح مشترك وكذا الزمان اذا اعتبر انقسامه فيتوهم فيه شئ هو الآن يكون نهاية للماضى وبداية للمستقبل (قوله بحيث لا يمكن اجتماع الخ) الاولى بحيث لا تجتمع أجزاؤه باسقاط قيد الامكان كما فى شرح المقاصد لئلا ينافى ما يأتى منه «مد ظله» من عدم التنافى بين أجزاء الزمان فتدبر

المقاطع للاول على زوايا قوائم وعلى أقصر البعدين والعمق على الامتداد الثالث المقاطع للاولين كذلك وكل منها مقدار مأخوذ مع إضافة فحينئذ لا تكون من الكميات الصرفة وأما نفس الامتدادات أعني الخط والسطح والجسم فمن الكميات المحضة (وعند المتكلمين العدد اعتباري) لانه مركب من الوحدات والوحدة من الامور الاعتبارية لما مر في باب الأمور العامة وكأن الخلاف منهم في وجود العدد مبني على نفي الوجود الذهني والا فالفلاسفة لا يجعلونه من الموجودات العينية بل من الامور الذهنية كما ذكره في شرح المقاصد (والمقادير) عندهم (جواهر مجتمعة) اذ الجسم عندهم مركب من أجزاء لا تتجزأ وهي منفصلة الا أنه لصغر المفاصل التي تماست الاجزاء عليها لا يحس بانفصالها فلا اتصال ولا عرض

---

(قوله على الامتداد الخ) وعلى الثخن المعتبر من أعلى الشئ الى أسفله (قوله لا تكون من الكميات الصرفة الخ) بل مأخوذة مع اضافة ولهذا يصح سلبها من الامتداد كما يقال هذا الخط طويل وذاك ليس بطويل (قوله فمن الكميات المحضة الخ) أى مأخوذة لا بشرط شئ وأما أخذها بشرط لا شئ فيمكن في الجسم التعليمي دون الآخرين أما الاول فلانه يمكن تخيله بشرط أن لا يكون معه غيره حتى ان أصحاب الخلاء جوزوا وجود ذلك الخارج أيضا وأما الآخران فلو أمكن أخذهما كذلك لامكن تخيل السطح بشرط عدم الجسم والخط بشرط عدم السطح وحينئذ يلزم أن يكون للسطح حد من جهة العمق كما له حدان من جهة الطول والعرض وأن يكون للخط حدان من جهة العرض والعمق كما له حد من جهة الطول فيكون المتخيل جسما لا سطحا أو خطا وهو محال كذا في شرح المقاصد أقول في امكان تخيل الجسم التعليمي بشرط عدم الجسم الطبيعي نظر أيضا اذ حينئذ يلزم أن يكون قائما بنفسه فلا يكون المتخيل عرضا بل جسما وهو محال اللهم الا أن يقال القيام بالغير ليس من ذاتيات الجسم التعليمي على ما سبق ان العرض المأخوذ في مفهومه ذلك ليس جنسا للاعراض فانتفاء تخيله لا يستلزم انتفاء الجسم التعليمي فتفطن جدا (قوله من أجزاء لا تتجزأ الخ) والمجتمع من ترتيبها على سمت واحد هو الخط وباعتباره تتصف بالطول وعلى سمتين هو السطح وباعتباره

هومتصل فى نفسه ( أونهايات وانقطاعات ) فان السطح نهاية وانقطاع للجسم والخط للسطح والجسم التعليمى مركب من السطوح التى هى أمور عدمية فالكل أمور عدمية ( والزمان وهمى اذ ) هو اما ماض او مستقبل أو حاضر و ( لاوجود للماضى والمستقبل ) وهو ظاهر ( ووجود الحاضر يستلزم وجود الجزء ) اذ لو وجد فاما أن يكون منقسما أولا وعلى تقدير الانقسام اما أن تكون أجزاؤه معا فيلزم اجتماع أجزاء الزمان والضرورة قاضية ببطلانه واما أن تكون مرتبة فيتقدم بعض أجزاء الحاضر على بعض فلا يكون الحاضر كله حاضرا هذا خلف فلا بد أن يكون غير منقسم فكذا الكلام فى الجزء الثانى الذى يحضر عقبه فيكون هو أيضا غير منقسم وهكذا فتكون أجزاء الزمان غير منقسمة وهى المسماة بالآنات و يلزم من ذلك كون الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ لانه ينطبق عليها وكذلك الجسم

---

تتصف بالعرض والتفاوت راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها ثم احتج الحكماء على كون المقادير أعراضا لا جواهر بأنها تتبدل مع بقاء الجسم بعينه كالشمعة تجعل تارة مدورة لها سطح واحد وتارة مكعبة لها سطوح والمكعب تارة مستطيلا يزداد طوله وينقص عرضه وتارة بالعكس وأجيب بأن الذى يتغير ويتبدل هو وضع الجواهر الفردة بعضها مع بعض فقد تجتمع وقد تفترق ولكل من الاجتماع والافتراق هيآت مخصوصة فان أريد بثبوت المقادير ثبوت هذه الهيئات فلا نزاع وان أريد ثبوت أعراض قائمة بالجسم غير أجزائه وهيئات ترتيبها فممنوع ( قوله فالكل أمور عدمية الخ ) احتجت الفلاسفة على كونها وجودية بأنها ذوات اوضاع تشير اليها اشارة حسية بأنها هنا وهناك ولا اشارة الى العدم وأجيب بأن الاشارة انما هى الى نفس الجواهر الفردة المترتبة ترتبا مخصوصا ولها نهايات هى أعدام وانقطاعات بمعنى أن الجواهر ليست بعدها جواهر أخر (قوله وكذلك الجسم الخ) فيلزم تركب الجسم من أجزاء لاتتجزأ وهو باطل الزاما على الحكماء ومن ههنا لا يتم النقض على المتكلمين عما يقال لو صح هذا الدليل لزم أن لا تكون الحركة موجودة

لانهما من عوارضه ومنطبقة عليه وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة أمور متطابقة بحيث اذا فرض فى أحدها جزء فرض بازائه من كل واحد من الآخرين جزء فاذا تركب أحدها من أجزاء لاتتجزأ كان الآخران كذلك وذلك يستلزم خلاف ما أنتم عليه ( ولأن ) الزمان لو وجد كان بعض أجزائه متقدما على بعض للقطع بأنه ليس أمرا قار الذات مجتمع الأجزاء والا لكان الحادث الآن حادثا يوم الطوفان و ( تقدم أجزائه ليس الا بالزمان ) ضرورة امتناع اجتماع المتقدم مع المتأخر هنا وامكانه فى سائر أقسام التقدم فيكون للزمان زمان ( فيتسلسل ) لانا ننقل الكلام الى ذلك الزمان وتقدم أجزائه وهلم ( ولأنه لو وجد ) الزمان ( لامتنع عدمه بعد وجوده لكونه ) أى لكون

---

لجريانه فيها أيضا مع أن وجودها معلوم بالضرورة وذلك لان المتكلمين يلتزمون وجود الجزء بخلاف الحكماء نعم للحكماء أن يقولوا لو كان وجود الشئ المستلزم لوجود ما هو محال عندنا محالا لزم أن يكون وجود الحركة ممتنعا لاستلزامه الجزء الممتنع عندنا واللازم باطل لوجود الحركة بديهة اللهم الا أن عنع جريان الدليل فيها وذلك لان الوجود من الحركة هو الحصول المتوسط على الاستمرار من أول المسافة الى آخرها وهو ليس بمتجزئ الى الماضى والمستقبل والحاضر حتى يتأتى فيه الترديد المذكور بخلاف الزمان فانه كم منقسم بذاته وليس بحاصل من المبدا الى المنتهى فتدبر فانه من المزالق (قوله خلاف ما أنتم عليه الخ) معاشر الفلاسفة من امتناع تركب الجسم من أجزاء لا تجزأ بل امتناع الجزء فى نفسه فليتأمل (قوله والا لكان الحادث الآن حادثا الخ) هذا ما قال به الجمهور لكن أقول لو كان الزمان أمرا قارا مجتمع الاجزاء ممتدا كالمسافة كما يأتى عن بعض وكانت الموجودات المترتبة موجودة كل منها فى جزء من أجزاء ذلك الامر الممتد فلا نسلم أن ذلك يستلزم كون الموجود فى جزئه الذى هو الآن موجودا فى جزئه الذى هو يوم الطوفان مثلا لم لا يجوز أن تكون الموجودات الواقعة فى أجزائه المترتبة كالواقعة فى أجزاء

عدمه بعد الوجود ( زمانيا ) لما مر واذا امتنع عدمه ( فيستلزم وجوبه مع تركبه ) لانه يقبل الانقسام الى الماضى والحال والاستقبال ( وتقضيه ) لانقضاء أجزائه شيأ فشيأ وكل ذلك ينافى الوجوب ( ورد ) الاول ( بأن الماضى والمستقبل موجودان ) كيف لا ومعنى الماضى مافات بعد الوجود والمستقبل ما يحصل له الوجود غاية الامر أنه لا وجود لهما فى الحال ( والعدم فى الحال لا يستلزم العدم مطلقا ) فان قيل الموجود منحصر فى الموجود فى الماضى والمستقبل والحال واذا لم يكن موجودا فى أحدها كان معدوما قطعا قلنا انحصار الموجود فى الموجود فى الاقسام الثلاثة ممنوع لجواز أن يكون من الموجودات مالا يكون وجوده فى الزمان كالزمان نعم يتم انحصار الزمان فى الماضى والمستقبل والحال بل فى الاولين لأن الحال ليس قسما برأسه

---

المسافة كل فى حيز فكما لا يستلزم ذلك كون الواقع فى منتهى المسافة واقعا فى مبدئها مثلا فكذلك فيما نحن فيه لا بد فى الفرق من دليل فتدبر اذا تقرر هذا ظهر لك المنع على ماسبق من تحرير البيان المذكور لاستلزام وجود الحاضر لوجود الجزء فليتذكر وليتدبر (قوله لما مر الخ ) من أنه لا يجامع فيه المتأخر المتقدم ولا بد أن يعتبر فيه أنه ليس بذاتى أيضا ( قوله لجواز أن يكون من الموجودات الخ) سلمنا أن الزمان ليس موجودا فى زمان آخر بل هو موجود فى حد ذاته لكن لا خفاء فى أن المطلق لا يوجد الا فى ضمن أقسامه فالزمان اذا كان منحصرا فى الاقسام الثلاثة التى هى الماضى والمستقبل والحال لا يوجد الا بوجود شئ منها اذ لو لم يوجد شئ منها لزم كونه معدوما كما هو مذهب المتكلمين وحينئذ اما أن يقولوا بوجود واحد منها وهو الحاضر الذى كان قبل الوجود مستقبلا ويصير لعدم انقضائه ماضيا أو غيره أو يقولوا بوجود اثنين منها كما هو مقتضى هذا الجواب أو بوجود الثلاثة والكل باطل عندهم أما الاول فظاهر وأما الثانى فلأنه مع ما يأتى ترجيح بلا مرجح وأما الاخيران فلاستلزامهما على قاعدتهم اجتماع أجزاء الزمان كون

بل هو الآن الموهوم الذى هو حد مشترك بينهما ويجوز أن يكونا موجودين فى الجملة وان لم يوجدا فى شئ من الازمنة فان قيل الموجود فى الجملة اما منقسم فيلزم اجتماع أجزاء الزمان أو غير منقسم فيلزم الجزء قلنا منقسم ولا اجتماع لان معنى الاجتماع المقارنة والمعية أى عدم مسبوقية البعض بالبعض أو غير منقسم ولا جزء لجواز الانقسام بالوهم وان لم ينقسم بالفعل (و) رد الثانى بأن تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض وان كان بالزمان لكنه ليس بزمان آخر

---

( قوله لجواز الانقسام بالوهم الخ ) ورد بأن هذا الوهم إما مطابق للواقع فيلزم وجود اجزائه بالفعل والالم يكن ذا أجزاء أصلا فيلزم الجزء اه منه

---

الحادث فى اليوم حادثا يوم الطوفان فتدبره فانك لا تجده لغيرنا ( قوله ويجوز أن يكونا موجودين فى الجملة الخ ) لا يخفى أنه وان سلمنا ان عدمهما فى الزمان لا يستلزم عدمهما مطلقا كما مر آنفا لكن لا شك أن وجودهما فى الجملة لا يخلو اما أن يكون مع الاتصاف بالماضوية أى انقضاء الوجود والمستقبلية أى عدم الاتصاف بالوجود بعد فيلزم منه اجتماع النقيضين أو مع الاتصاف بالحضور فهو مع منافاته لما سبق من أن الحال أمر موهوم قول بوجود الحاضر المستلزم لوجود الجزء وانما فسرنا الماضى والمستقبل بما ذكر دون ما مضى زمانه وما يأتى زمانه لان الكلام فى تسليم أنهما ليسا زمانيين وسيأتى فى الحركة ماله تعلق بذلك و بالجملة لا محيص عما ذكر الا بالتمسك بما ذهب اليه المتكلمون من أنه أمر اعتبارى فتفطن (قوله قلنا منقسم ولا اجتماع الخ) ان قيل فيتقدم بعض أجزائه على بعض فلا يكون الحاضر كله حاضرا قلنا الكلام فى وجود الماضى والمستقبل لا الحاضر وبعد فيه تأمل اذا تقرر هذا ظهر ضعف ما قاله فى شرح المقاصد من أنه قد يجعل هذا جوابا من أصل الاستدلال فتبصر

لان التقدم الزمانى لا يقتضى أن يكون كل من المتقدم والمتأخر فى زمان بل يقتضى امتناع الاجتماع و ( التقدم ) بهذا المعنى بين أجزاء الزمان ( بالذات ) بمعنى أن تقدم بعض أجزائه على بعض بالنظر الى ذاته من غير احتياج الى عارض هو زمان آخر لكون الامس قبل اليوم نظرا الى مجرد مفهوميهما من غير احتياج الى عارض ولعلك تقول ان امتناع الاجتماع لاجزاء الزمان ليس بالذات وانما يكون كذلك لو كان بين أجزائه على فرض وجوده تناف بالنظر الى ذاتها وليس كذلك لانها متساوية فى الذات وانما التنافى بواسطة وصف المضى والحضور مثلا فالحق أن التقدم والتأخر بهذا المعنى انما يكون بالذات بين وجود الشئ وعدمه لتنافيهما وعروضه لغيرهما انما هو بواسطتهما وتوهم الزمان انما هو من ملاحظة تقدم وجود الشئ على عدمه وعكسه وعدم اجتماعهما ومن ملاحظة استمرارهما

---

(قوله وتوهم الزمان الخ ) فكما يتوهم المكان من وجود أمر ذى مقدار يتوهم وجود مقدار آخر يشغله هو وعلوه وليس كذلك وانما هو متوهم من كون ذلك الموجود ذا مقدار فيتوهم منه أنه يحتاج الى مقدار آخر ينطبق عليه كذلك للزمان أمر متوهم من وجود الحادث وعدمه السابق واللاحق فانه يتوهم من ذلك أن هناك أمرا يقارن وجوده وعدمه السابق واللاحق ولا تجتمع أجزاؤه وليس كذلك وانما هو توهم محض كما يتوهم من اجتماع أجزاء الجسم واتصالها وجود أمر آخر وراء ذلك يسمى بالبعد القائم به اه منه

---

(قوله بمعنى أن تقدم بعض أجزائه الخ) فسره بهذا لئلا ينافى ما يقال انه ليس تقدما ذاتيا فافهم (قوله ولعلك تقول) أقول لا وجه لهذا بعد ما فسر التقدم بالذات بما ذكره الآن يقال هذا تدقيق بتغيير التفسير بأن يكون المراد بما هو بالذات ما يكون مقتضى الذات لا ما يكون معتبرا بالنظر الى الذات دون أمر خارج عنه لكن بعد فيه

( و ) رد الثالث بأن ( بعدية العدم فى طرف الماضى ) وهو الآن فان كون العدم بعد الوجود لا يقتضى أن يكون فى زمان بل يجوز أن يكون فى الآن الذى هو طرف الزمان الماضى أعنى الطرف الذى به انقضى وانقطع الزمان ( ولو سلم فامتناع العدم بعد الوجود لا ) يقتضى الوجوب الذاتى الذى ( ينافى الامكان ) لجواز أن لا يقتضى الوجود نظرا الى ذاته غايته أن يكون دائما بتجدد الأجزاء على الاستمرار ولا استحالة فيه ( وقالوا ) يعنى الحكماء ( الزمان ) مبتدأ وقوله ( وجود امتداد ) مبتدأ ثان موصوف ما أضيف اليه بقوله ( يتصف ) ذلك الامتداد بالذات ( بالمضى والاستقبال ) اقتصر عليهما لما مر أن الحال ليس قسما برأسه ( ويلحقه التقدم والتأخر بالذات بحيث لا يصير قبله بعد ولا بعده قبل ) وغيره يكون قبلا لمطابقته الجزء القبل وبعدا لمطابقته الجزء البعد وقوله ( ضرورى ) خبر المبتدا الثانى والثانى مع خبره خبر الاول واستغنى عن الضمير العائد اليه لوضع الظاهر موضعه فان الامتداد المذكور

---

(قوله وقالوا الزمان وجود امتداد الخ ) فيه أنه لو وجد الزمان فاما أن يكون واجبا أو ممكنا والاول باطل لما مر وكذا الثانى لانه قديم عندهم والقديم يمتنع عدمه اتفاقا ولو أريد أنه قديم بالنوع قلنا يبطله برهان ابطال اللاتناهى اهـ منه

---

تأمل فان كون امتناع الاجتماع من مقتضيات الوجود والعدم لا يستلزم كون التقدم والتأخر من مقتضياتهما كما هو ظاهر مع أن الكلام فى التقدم بالذات دون امتناع الاجتماع وان كان من لوازمه فظهر أن قوله فالحق أن التقدم والتأخر الخ ممنوع من وجهين فتدبر جدا (قوله والثانى مع خبره الخ ) أقول لما كانت نسخة المتن الواصلة الينا غير معتمد عليها فهى تحتمل كون المبتدا الاول فيها زائدا من

هو الزمان كأنه قال الزمان وجوده ضروري الا أنه غير هذه الصنيعة لنوع توضيح ويجوز أن يكون وجودا متدادخبرا فقوله ضروري خبر بعد خبر ( يعترف به العامة ولهذا يقسمونه الى السنين والشهور والايام والساعات ) وانما الخفاء في حقيقته واليه أشار بقوله ( وأما حقيقته فقيل ) القائل ارسطو ومتابعوه هو ( مقدار ) يعني كما متصلا يقدر به ( حركة الفلك الاعظم لانه لتفاوته ) وقبوله المساواة واللامساواة فان زمان دورة من الفلك مساو لزمان دورة أخرى منه وأقل من زمان دورتين وأكثر من زمان نصف دورة ( كم ) لان التفاوت من خواص الكم ( ولامتناع تألفه من الآنات ) لان تألفه منها كما مر يستلزم الجزء ( متصل ) فانه لو كان منفصلا لانتهى الى ما لا ينقسم كوحدات العدد لان هذا حقيقة الانفصال فيكون تألفه من الآنات ويلزم منه الجزء ( ولعدم استقراره مقدار لهيئة غير قارة هي الحركة ) والا لكان هو أيضا قار الذات مجتمع الاجزاء في الوجود والضرورة حاكمة ببطلانه ( ولامتناع فنائه لما مر ) من أن بعدية العدم بالزمان ( مقدار للحركة المستديرة اذ ) الحركة ( المستقيمة تنقطع ) لما سيأتي من تناهي الأبعاد وأنه لا بد بين كل حركتين مستقيمتين من سكون ( ولتقدير جميع الحركات به مقدار لاسرعها ) لان زمان أسرع الحركات أقل فان قلة الزمان تقتضي سرعة الحركة والأقل يقدر به الاكثر من غير عكس كتقدير الفرسخ بالذراع والمائة بالعشرة وأسرع الحركات هي

تحرير النساخ ( قوله لنوع توضيح الخ ) وهو تصوير الزمان بأنه شئ باعتباره تتصف

المنسوبة الى الفلك الاعظم فالزمان مقـدارها فان قيـل هـذا تعريف للزمان وتفصـيل لذاتياته فيكف يطلب بالحجـة قلنا الشئ اذا لم يتصـور بحقيقتـه بل بوجـه ما لم يمتنـع اثبات أجزائه بالبرهـان كجوهـرية النفس وتركب الجسم من الهيولى والصورة وهنـا لم يتصور الزمان الا بأنه شئ باعتباره تتصـف الاشـياء بالقبلية والبعدية وليست المقدارية من ذاتيات هذا المفهوم بل من ذاتيات حقيقته

---

الاشـياء بالقبليـة والبعـدية (قوله فان قيـل هـذا تعريف الخ) هـذا مع أنه مذكور فى شرح المقاصـد فيـه تأمل لانه ان أريد بهـذا التعريف قولهـم الزمان مقـدار حركة الفلك الاعظـم فسـلم أنه تفصيـل لذاتياته لكن لا نسلم ما يأتى فى الجواب من قوله وههنا لم يتصور الزمان الا بأنه شئ وان أريد به قولهم امتداد يتصف بالمضى والاستقبال الخ فـلا نسـلم أنه تفصيـل لذاتياته وان تم ما ذكـر فى الجواب وقـوله وليست المقـدارية ان أراد بالمفهوم المذكور فيه مفهوم قوله شئ باعتباره الخ فسـلم لكن لايجدى نفعا عـلى ارادة الشق الاول من الترديد السابق وان أراد به مفهـوم قـولنا مقـدار حركة الفلك الاعظم فلا نسلم ان المقدارية ليست من ذاتياته ان قيـل ان المراد هو الثانى لكن من حيث انه مفهـوم ذهنى ولا شك أن المقـدار ليس ذاتيا للمفهوم الذهنى قلنا حقيقـة ذاتى الشئ لحقيقتـه ومفهومـه لمفهومه فالذى يظهر هو أن مرادهم من التعريف هو ما تضمنـه قولهم حقيقة الزمان قيـل هو مقـدار حركة الخ وهذا القول وان تضمن تصوير ذاتياته لكنه فى نفسـه تصديق وحكم بأن الشئ الذى هو باعتباره تتصف الاشياء بالقبلية والبعدية حقيقتـه مقـدار الخ ومعلوم أن المقـدار ليس ذاتيا لهذا الحكم والتصديق بل هو من ذاتيات حقيقة الزمان وذلك كما يقال ان الجسم الذى هـو قابـل للابعاد مركب من الهيـولى والصـورة فهذا وان تضمن تفصيـل ذاتيات الجسم لكنه مفهـوم تصديقى ليست الهيـولى والصورة من ذاتياته بل من ذاتيات الجسم يدل عـلى ما ذكرناه صحـة الاسـتدلال عليـه اذ من البـين أن المفهـوم التصورى لا يكتسب من الاسـتدلال

هذا (و) اعترض على هذا البيان بأن ( مبناه على أصول الفلاسفة ) من بطلان الجزء الذى لا يتجزأ وامتناع اتصال الحركات المستقيمة وامتناع فناء الزمان (وقيل) والقائل من المتكلمين الزمان ( متجدد معلوم يقدر به متجدد موهوم ) أى مبهم غير معلوم وانما يقدر به لازالة ابهامه وقد يتعاكس التقدير بين المتجددات بحسب علم المخاطب فيقدر تارة هذا بذاك وأخرى ذاك بهذا فاذا قيل متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان السائل مستحضرا لطلوع الشمس وقصدهم من هذا التفسير افادة أن ليس الزمان أمر احقق قابل هو واعتبار يتعاكس لا بيان الحقيقة اذ لا حقيقة للوهميات (والقدماء) من الحكماء (على أنه جوهر)

---

فاحفظه فانه لا ينبغى الامساك عن أمثاله (قوله وامتناع فناء الزمان الخ) ولزوم أن يكون عدمه بعد الوجود مقتضيا لزمان آخر ولزوم السكون بين كل حركتين مستقيمتين وعلى تقدير تسليم تلك الاصول أو الزام الخصم اياها بأن يجعل ما ذكر احتجاجا من بعض الفلاسفة على بعضهم قد يقال لانسلم ان القابل للتفاوت يكون كما انما يلزم لو كان ذلك بحسب الذات وهو فى حيز المنع ثم عورض الدليل المذكور بوجوه منها أن الزمان لو كان مقدارا للحركة لامتنع انتساب الامور الثابتة اليه بانطباقه عليها أما الملازمة فلان الزمان حينئذ أمر متغير والمتغير لا ينطبق على الثابت لان معنى الانطباق هو أن يكون جزء من هذا مطابقا لجزء من ذاك على الترتيب فى التقدم والتأخر وأما بطلان اللازم فلأنا كما نقطع بوجود الحركة أمس واليوم والغد كذلك نقطع بأن الموجودات الثابتة حتى الواجب وجميع المجردات موجودة فيها فان جاز انكار هذا جاز انكار ذاك ولهذا ذهب أبو البركات البغدادى الى ان الزمان مقدار الوجود كما ذهبنا اليه فى بعض رسائلنا قبل الاطلاع على مذهبه وأجيب بأن النسبة الى الزمان هو حصول فيه أعم من أن يكون حقيقة كالحركة أو تقديرا كالسكون فان معنى كونه فى ساعة أنه لو فرض أنه

لاعرض ( مستقل ) أى مجرد عن المادة لاجسم مقارن لها فنهم من زعم أنه واجب الوجود إذ لا يمكن عدمه لا قبل الوجود ولا بعده لان التقدم والتأخر بين وجوده وعدمه ليس الا بالزمان فان كان عين الزمان الاول لزم وجود الشئ حال عدمه وان كان غيره لزم التسلسل فلعله لم يرد بالجوهر ماهو قسم للممكن ورد بعد تسليم المقدمات بأن امتناع العدم بعد الوجود أو قبله لا ينافى الامكان ومنهم من اعترف بامكانه وعمدتهم فى اثبات كونه جوهرا مستقلا دعوى ضرورة ( يقطع بوجوده وان لم يوجد جسم ولا حركة ) حتى لو فرضنا أن الفلك كان معدوما فوجد ثم كنا قاطعين بوجود ذلك الامر و بتقدم عدم الفلك على وجوده وتأخره عنه فلا يكون فلكا ولا حركة ولا شيأ من عوارضها بل جوهرا أزليا يتبدل و يتغير بحسب النسب والاضافات المتغيرات لا بحسب الحقيقة والذات ثم

---

حركة لكانت فى ساعة وأيضا نقل من ابن سينا أنه قال ان معنى انتساب المتغير الى الزمان هو أنه فيه وغير المتغير هو أنه معه ومنها أن الحركة كما سيجىء تطلق على كون المتحرك متوسطا بين المبدا والمنتهى وهو أمر ثابت مستمر الوجود وعلى الامر الممتد فى المسافة من المبدا الى المنتهى وهو وهمى محض فان جعل الزمان مقدارا لها بالمعنى الاول كان قارا وهو محال أو بالمعنى الثانى لم يكن أمرا موجودا وأجيب بأنا نختار الثانى وهو أمر غير قار موجود لكن بمعنى أنه يوجد جزء فجزء منه من غير أن يحصل منه جزآن دفعة وهذا لا ينافى كونه وهميا من حيث المجموع الممتد تتدبر ومنها أنه لو كان مقدار حركة الفلك لكان تصور وجوده بدونها محالا واللازم باطل وأجيب بأن الحكم بوجود امتداد به التقدم والتأخر على تقدير أن لا تكون حركة أصلا انما هو من الاحكام الوهمية الكاذبة كالحكم بأن خارج الفلك فضاء لا يتناهى واعترض بأنا نجد القطع بهذا الامتداد فى حالتى وجود الحركة وعدمها على السواء إن حقا فحق أو وهما فوهم والتفرقة تحتاج الى البيان كذا ذكره (قوله أى مجرد عن المادة الخ) أقول الظاهر من عباراتهم

باعتبار نسبة ذاته الى الامور الثابتة يسمى سرمدا والى ماقبل المتغيرات دهرا والى مقارنتها زمانا هذا ثم لايخفى أنه على الفرض المذكور انما يقطع بتقدم عدم الفلك على وجوده وتاخره عنه وأما أنه يقطع بوجود الزمان فلا بل هو أمر متوهم من امتداد الوجود أو العدم ومن تقدم وتأخر بالذات بين وجود الشئ وعدمه

( فصل فى المكان ) لاخفاء فى تحقق شئ ينتقل الجسم منه واليه ولا يسع معه غيره وهو المسمى بالمكان واختلف فى حقيقته ( قيل هو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس ا) سطح ا(لظاهر من) الجسم ( المحوى ) واليه ذهب ارسطو وأتباعه من المشائين ولكونه بهذا المعنى راجعا الى أقسام الكم المتصل أورده عقيب الزمان (وقيل) قائله أكثر الحكماء والمتكلمون هو (البعد الذى ينفذ فيه بعد الجسم ) البعد اما مادى يحل فى الجسم ويقوم به وهو المسمى بالجسم التعليمى أو مفارق عن المادة لا يقوم بمحل بل فيه الجسم و يلاقيه بجملته وهو المسمى بالمكان الا أنه عند المتكلمين عدم محض وأمر موهوم يشغله الجسم و يملؤه على سبيل التوهم وعند الحكماء أمر موجود مجرد قائم بذاته لتوارد المكنات عليه

---

هو أنه جوهر ليس بمادى كالجسم ولا بمجرد كالعقول بل هو برزخ بينهما كما قالوا فى البعد المفطور الآتى انه قسم سادس وراء الاقسام الخمسة المشهورة للجوهر فمعنى استقلاله وتجرده هو أنه غير مفتقر الى محل يقومه كما فسره المصنف رحمه الله فى شرح المقاصد بقوله أى قائم بنفسه غير مفتقر الى محل يقومه أو حركة نقطعه انتهى تدبر (قوله بل هو أمر متوهم الخ) كما سبق فى بيان مذهب المتكلمين (قوله وعند الحكماء أمر موجود الخ) قيل عبر عنه أفلاطون تارة بالهيولى لتوارد الاجسام عليه توارد الصور على المادة وتارة بالصورة لكونه من الابعاد الممتدة فى الجهات فتكون بمنزلة الصورة الاتصالية الجسمية التى بها قبول الجسم

مع بقائه بشخصه ويسمى بعدا مفطورا لانه فطر عليه البديهة فانا ما شاهدنا بأن الماء انما حصل فيما بين أطراف الاناء من الفضاء قيل كأنه جوهر متوسط بين عالمي الجواهر المجردة التي لا تقبل اشارة حسية والاجسام الكثيفة التي تقبلها ( والامارات ) التي ذكروها المكان ( مثل مساواة المكان للتمكن ) لان المتمكن يجب أن يكون منطبقا على المكان مالئاله فيجب أن يكونا متساويين (و) مثل (عمومه) أي المكان (لكل جسم) لان كل جسم مشار اليه بهنا وهنالك والمشار اليه بهما هو المكان ليس الا (و) مثل ( كون الطير في الهواء المتحرك ) عليه ساكنا ( والحجر في الماء الجاري ) عليه ( ساكنا تدل ) تلك الامارات الثلاث ( على الثاني ) أي كون المكان بعدا فانه لو كان سطحا لزم عدم مساواته له فيما اذا جعلنا الشمعة المدورة صفحة رقيقة فان السطح المحيط بها

---

للابعاد فاندفع ما يقال ان امتناع كون حيز الجسم جزأ منه في غاية الظهور فكيف يذهب اليه عاقل فضلا عن الحكيم (قوله لانه فطر عليه الخ) وقيل لانه ينشق فيدخل فيه الجسم (قوله يجب أن يكون منطبقا على المكان الخ) أقول الظاهر أن هذه الامارات يلزم أن تكون من مسلماتهم حتى تصلح لان يتمسك بها أحد الفريقين على عدم صحة ماذهب اليه الآخر فحينئذ ان أريد من تساوى المكان للتمكن وانطباقه عليه كونه بحيث يسعه ولا يسع معه غيره فهو مسلم أنه مسلم الفريقين وأما اذا أريد به تساوى مقداريهما بحيث يكون بازاء كل جزء من مقدار أحدهما جزء من مقدار الآخر ولا يكون بينهما تفاوت أصلا فهو لا يكون مسلما للقائلين بالسطح الا اذا أريد بمقداريهما مقدار السطح الباطن من أحدهما والظاهر من الآخر لامطلق مقداريهما فتفطنه جدا واحفظه فانه ينفعك في حديث الشمعة الآتي قريبا (قوله لان كل جسم مشار اليه الخ ) أي لان كل جسم محكوم عليه بأنه هنا أو هنالك اذ المقصود اثبات أن كل جسم ذو مكان لا أنه نفس المكان فاندفع ما يتوهم

أضعاف المحيط بالمدورة مع أن المتمكن فى الحالين واحد ولزم أيضا أن يحوى الجسم المحيط بالكل جسم آخر يكون سطحه الباطن مكانا له والا لم يكن المكان عاما لكل جسم وأن يكون الطير فى الهواء المتحرك متحركا وكذا الحجر فى الماء الجارى ضرورة تبدل السطوح المحيطة بهما والجواب منع كون المتمكن فى الحالين واحدا ومنع عموم المكان لان المشار اليه بهنالك قد يكون ما به تمايز الاجسام فى الاشارة الحسية أعنى الوضع الذى به يمتاز المشار اليه عن غيره وأن الحركة عندهم حالة مستمرة للمتحرك من أول المسافة الى آخرها وهذه الحالة غير استبدال المكان هذا

---

من أن هذا الاستدلال بظاهره انما يدل على أن كل جسم هو نفس المكان وهو غير المطلوب (قوله مع أن المتمكن فى الحالين واحد الخ) أقول ان أريد بوحدة المتمكن هنا وحدة تمام مقدار الشمعة فى الحالتين فهو مسلم لكن لا يلزم منه عدم مساواة المكان للمتمكن فان المساواة المسلمة عند القائلين بالسطح هو تساوى مقدار المكان لمقدار السطح الظاهر من المتمكن لا لتمام مقداره كما سبق فهنا يساوى مقدار كل من المكانين لما يحويه من مقدار السطح الظاهر من الشمعة والتفاوت بين السطحين الظاهرين من الشمعة فى الحالتين المقتضى للتفاوت بين المكانين لا ينافى وحدة الشمعة بالنظر الى تمام مقدارها كما هو ظاهر وان أريد بوحدة المتمكن وحدة السطح الظاهر من الشمعة فى الحالتين فهو مع كونه ممنوعا كما يأتى التصريح به فى الجواب يناقض تسليم كون السطح المحيط بها حالة الرقة اضعاف المحيط بها حالة التدوير فتدبره فانه دقيق جدا (قوله ولزم أيضا أن يحوى الجسم المحيط الخ) أى واللازم باطل ضرورة تناهى الابعاد (قوله ضرورة تبدل السطوح الخ) أى والحركة اما عبارة من ذلك التبدل أو ملزومة له (قوله وهذه الحالة غير استبدال الخ) أى هذه الحالة التى هى الحركة غير استبدال السطوح ولو قيل بلزومه لها قلنا لانسلم أنه يلزم من استبدال السطوح المحيطة بالطير مثلا حصول تلك الحالة له لجواز أن يكون لازما أعم ثم اعلم أن القائلين بالسطح احتجوا بأن المكان لو كان هو البعد

ثم التفسير المذكور للمكان هو ما عليه أهل العلم والتحقيق وأما العامة فيطلقونه على ما يمنع الشيء من النزول فيجعلون الارض مكانا للحيوان دون الهواء المحيط به ودون البعد الموجود أو الموهوم (و) اختلفوا في أن المكان سواء كان سطحا أو بعدا موجودا أو موهوما ( هل يجوز خلوه عن الشاغل ) فان قيل ما معنى القول بامكانه عند

---

فاما أن يكون متوهما مفروضا أو محققا موجودا والكل باطل أما الاول فلان المكان ضرورة وأما الثاني فلانه حينئذ ان كان قابلا لحركة الأينية كان له مكان وينقل اليه فيلزم ترتب الامكنة لا الى نهاية وان لم يكن قابلا لها لزم أن لا يكون الجسم أيضا قابلا للحركة فان الجسم ملزوم البعد المنافي لقبولها وملزوم المنافي لشئ مناف لذلك الشئ وبأنه يلزم من تمكن الجسم في البعدين تداخل البعد وهو باطل للقطع بأنه ليس في الاناء المملوء من الماء الا بعد واحد ولانه يستلزم اجتماع المثلين في محل هو المتمكن وبأن البعد في نفسه اما أن يفتقر الى محل فيمتنع تجرده أو يستغنى عنه فلا يحل في المادة لان معنى الحلول اختصاصه به بحيث لا يتقوم بدونه فلا يرد أنه يجوز أن لا يفتقر الى المحل بالذات لكن بعرضية الحلول فيه بالغير وأجيب بانا نختار أنه موجود ولا نسلم لزوم شئ مما ذكر لجواز أن يكون البعدان مختلفين بالماهية مشتركين في مطلق البعد فلا امتناع من اختصاص أحدهما بقبول الحركة واقتضائه واختصاص الآخر بامكان نفوذ الشئ فيه فلا يكونان مثلين على أنا اجتماعهما في المتمكن ممنوع لان أحدهما في المتمكن والآخر فيه المتمكن (قوله وأما العامة الخ) والامارات المذكورات تدل على خلاف مذهبهم أيضا لكن في تسليمهم مساواة المكان للتمكن تأمل فتأمل ( قوله فان قيل ما معنى القول بامكانه الخ) حاصل توجيه السؤال أن اشتغال المكان بالشاغل وعدم اشتغاله به انما يتصور اذا كان موجودا وأما اذا كان وهميا معدوما كما هو عند أكثر المتكلمين فلا يتصور فيه ذلك اذ لا معنى لاشتغال المعدوم بالموجود وعدم اشتغاله فلا معنى القول بامكان خلو المكان وعدم خلوه فان قيل سلمنا انه لا يتصف المعدوم باشتغاله بالموجود

من يجعله نفيا صرفا قلنا هو وأنه يمكن أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما (قيل نعم) يجوز ( لانا اذا رفعنا صفحة ملساء ) دفعة ( عن ) صفحة أخرى ملساء ( مثلها ) حين ما تماس سطحاهما المستويان بحيث لا جسم حائل بينهما ( لزم فى أول زمان الارتفاع خلو الوسط ) ضرورة فان الهواء انما ينتقل اليه من الاطراف ويمر بالاجزاء بالتدريج ويصل بالآخرة الى الوسط فعند كونه على الاطراف يكون الوسط خاليا وهذا الزامى مبنى على ما هو عند الخصم لا برهانى فانه عند المتكلم لا يجب انتقال الهواء اليه من الاطراف بل قد يخلقه الله تعالى فيه دفعة وأنت خبير بأنه لا يتم هذا الالزام عليهم الا ببيان جواز

---

لكن لا نسلم عدم اتصاله بعدم الاشتغال به كيف وعدم اشتغال الشئ بالشاغل كما يصدق بعدم حصول الشاغل فيه يصدق بعدم ذلك الشئ فى نفسه أيضا فخلو المكان اذا كان معدوما واجب فضلا عن امكانه فحينئذ كان الواجب أن يقال لا معنى للقول بجواز خلو المكان وعدم جوازه (قلت) انما يتم لو اعتبر عدم الاشتغال بطريق السلب وأما اذا اعتبر بطريق العدول والتحصيل كما هو المراد هنا فلا وعلى تقدير تسليمه لا ضرر فيه اذ غايته أن يجعل توجيها آخر للسؤال لكن الجواب المذكور بقوله قلنا الخ انما يصلح جوابا على التوجيه الاول لا على هذا أيضا فان الموافق لعبارة الشارح «مدظله» هو التوجيه الاول فتدبر جدا ( قوله أن يكون الجسمان بحيث الخ) أقول قد سبق أن اشتغال الموهوم بالموجود انما هو على سبيل التوهم فافهم (قوله دفعة الخ) أى بحيث لا يكون ارتفاع أحد الجانبين قبل الآخر حتى يلزم الانفكاك (قوله سطحاهما المستويان الخ) قد يمنع امكان أن يوجد جسم له سطح مستو ليس فيه ارتفاع وانخفاض أصلا ولذا يمنع كون التماس بين السطحين لم لا يجوز أن يكون بين أجزاء لا تتجزأ من الجانبين كما هو عند المتكلمين ( قوله بل قد يخلقه الله الخ ) أو يصل اليه من المنافذ والمسام بين الاجزاء كما هو عندهم أيضا (قوله وأنت خبير الخ )تحريره هو أنه ان أريد بكونه

الارتفاع دفعة أى فى آن والحكيم يمنعه فان الارتفاع حركة وكل حركة عنده فى زمان اذ لا بد أن تكون الحركة على مسافة منقسمة وقطع بعضها مقدم على قطع كلها فوقوعها انما هو فى زمان وانه منقسم الى غير النهاية ففى زمان ارتفاعها ينتقل الهواء من طرفها الى الوسط فلا يلزم خلوه ( و ) لانا ( اذا رفعنا أحد جانبى الزق ) اللاصق أحد جانبيه بالآخر بحيث لا يكون بينهما هواء ( المشدود الرأس والمسام ) جميعها ( عن ) الجانب ( الآخر خلا جوفه ) وأجيب بجواز أن يبقى فى جانبى الزق قليل هواء يتخلخل عند الارتفاع ( وقيل لا ) يجوز الخلو عن الشاغل ( والا لزم تساوى ) زمان الحركة مع ( وجود المعاوق و ) زمان تلك الحركة مع ( عدمه ) واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة ( فيما اذا فرضنا حركة جسم فى فرسخ خلاء ) ولا محالة يكون فى زمان ( ولتكن ساعة و) فرضنا حركة ( أخرى ) لذلك الجسم ( مثلها ) فى القوة (فى) فرسخ ( ملاء ) ولا محالة تكون فى زمان أكثر لوجود العائق ( ولتكن ساعتين و )فرضنا حركة (أخرى ) لذلك الجسم ( مثلها ) بتلك القوة (فى) فرسخ ( ملاء قوامه نصف قوام ) الملاء ( الاول فيكون ) زمان الحركة فى هذا الملاء الارق ( ساعة ) أيضا ( ضرورة أن ) المسافة والمتحرك والقوة المحركة اذا اتحدت يكون ( تفاوت الزمان )

---

دفعة كونه فى آن لا ينقسم أصلا فلا نسلم امكانه فان الارتفاع حركة تقتضى زمانا وان أريد كون حركات جميع أجزائه معا بحيث لا يلزم منه الانفكاك فلا نسلم استلزامه للخلاء فان الحركة لما كان لها زمان جاز أن عبر الهواء فيه من الاطراف الى الوسط ( قوله وأجيب بجواز أن يبقى الخ) ويجوز أن ينفذ الهواء من المسام وان بولغ فى شدها كما هو عندهم أيضا (قوله قوامه نصف قوام الملاء الاول الخ) أى يكون فى ملاء أرق من الملاء الاول على نسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الاول كما يكون زمان الخلاء نصف زمان الملاء الاول وكذلك يكون قوام الملاء

فى القلة والكثرة ( بحسب تفاوت المعاوق ) فيما فيلزم تساوى زمان حركة ذى المعاوق أعنى الجسم فى الملاء الارق وزمان حركة عديم المعاوق وهو ما اذا كان فى الخلاء واعترض بأنه لا يلزم من كون الزمانين على نسبة المعاوقين أن يكون زمان قليل المعاوق مساو بالزمان عدمه وانما يلزم لو لم يكن الزمان الا بازاء المعاوقة وأما اذا كانت الحركة بنفسها تستدعى شيأ من الزمان كالساعة المفروضة فى الخلاء فلا اذ فى المعاوق القليل يكون ساعة بازاء نفس الحركة كما فى الخلاء ونصف ساعة بازاء المعاوقة التى هى نصف المعاوقة الكبيرة التى يقع ساعة بازائها ( ومن

---

الأرق نصف قوام الملاء الاول على ما صرح به فى شرح المقاصد وقد يمنع امكان أن يكون نسبة القوامين على نسبة الزمانين وانما يتم ذلك لو لم ينته القوام الاول الى ما لاقوام أرق منه وهو ممنوع (قوله فى القلة والكثرة الخ) انما يتم ذلك لو انقسم المعاوقة بانقسام القوام بحيث تكون سارية فى الجسم منقسمة بانقسامه فيكون جزء المعاوق معاوقا وهو ممنوع لم لا يجوز أن تكون متوقفة على قدر من القوام بحيث لا توجد بدونه (قوله واعترض بأنه لا يلزم من كون الزمانين الخ ) قال فى شرح المقاصد انه لا يلزم من كون المعاوقين على نسبة الزمانين الخ انتهى أقول أراد بالزمانين زمان الخلاء وزمان الملاء الاول كما سبق منه آنفا فالشارح «مد ظله» ان أرادبهما ذينك الزمانين فلا وجه لتغيير العبارة بل فيه تأمل كما لا يخفى وان أراد بهما زمانى الملاءين فلا شك أن كونهما على نسبة المعاوقين بأن يكون زمان الارق نصف زمان الآخر كما أن معاوقته نصف معاوقة الآخر لا يستلزم كون زمان قليل المعاوق مساويا لزمان عدمه بالضرورة فيكون قوله لا يلزم الخ ممنوعا وكذا قوله وانما يلزم لو لم يكن الخ فاسدا كما لا يخفى اللهم الا أن يقال أراد زمانى الملاءين لكون المقصود من عبارته هو أنه لا يلزم من كون تفاوت الزمانين على حسب تفاوت المعاوقين ذلك التساوى فتدبره جدا فانه دقيق (قوله وأما اذا كانت الحركة بنفسها الخ ) قالوا المراد بنفس الحركة حركة ذلك الجسم بتلك القوة من غير اعتبار معاوقة المخروق لا ماهية الحركة

أماراته ) أى من أمارات امتناع الخلاء انه لو وجد لزم انتفاء أمور نشاهدها مثل ( ارتفاع اللحم فى المحجمة ) فانه عند انجذاب الهواء يتبعه اللحم لئلا يلزم الخلاء ( و ) ارتفاع ( الماء فى الانبوبة ) الى فم الماص اذا انغمض أحد طرفيها فى الماء ومص الطرف الآخر مع اقتضاء طبعه النزول دون الارتفاع فما ذلك الا لأن سطح الهواء ملازم لسطح الماء لامتناع الخلاء فاذا ارتفع سطح الهواء بالمص تبعه سطح الماء ( وعدم نزول الماء من ثقبة ) ضيقة فى أسفل ( الكوز المشدود الرأس ) لئلا يبقى حيز الماء خاليا ونزوله عند فتح رأسه لدخول الهواء وأجيب بأنه يجوز أن يكون ذلك لاسباب أخر فان غاية هذه الامور لزومها لانتفاء الخلاء واللازم قد يكون أعم فلا يصح الاستدلال بوجوده على وجود الملزوم ( و ) قد عرفت مما تلوناه أن ( المعترض مستظهر من الجانبين ) فلا تكن من الغافلين

( فصل فى الكيف ) قدم مباحثه على سائر المقولات لانه أصح وجودا من جميعها اذ منه المحسوسات التى هى أظهر الموجودات الا أنه قدم الكم عليه لما أنه يعم الماديات والمجردات فان قيل المجردات متصفة بالعلم وهو من مقولة الكيف

---

من حيث هى والا لورد الاعتراض بأنها لو اقتضت قدرا من الزمان لزم ثبوت ذلك القدر لكل من جزئيات الحركة لامتناع تخلف مقتضى الماهية عنها واللازم باطل كما فى الحركة المفروضة فى جزء من ذلك القدر من الزمان ولا الحركة المجردة من السرعة والبطء والا لورد أن الحركة يمتنع أن توجد الا على حد من السرعة والبطء فانها لا محالة تكون فى مسافة وزمان ينقسم كل منهما لا الى نهاية فاذا فرضنا وقوع أخرى تقطع تلك المسافة فى نصف ذلك الزمان تكون الاولى أبطأ منها أو فى ضعفه تكون أسرع فالحركة المجردة منها لا توجد وما لا يوجد لا يستدعى شيأ من الزمان فليتأمل (قوله لما أنه يعم الماديات الخ) وذلك لعدم المعقول والنفوس والمقدار للمكان عند من يجعله بعدا موجودا فانهم

فيعم هو أيضا أجيب بأن علم المجردات حضورى فليس من الكيف وهو (عرض لايقبل لذاته قسمة ولانسبة ) نخرج الجوهر والكم وسائر الاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازا عنهما ولا يخرج من التعريف العلم بالمركب أو البسيط حيث يقتضى القسمة نظرا الى المتعلق واعترض بأن من الكيفيات مايتوقف تعقله على تعقل شئ آخر كالعلم وأجيب بأنه ليس توقفا وانما هو استلزام واستعقاب بمعنى أن تصوره يستعقب تصور متعلقه بخلاف النسبيات فانها لاتتصور الا بعد تصور المنسوب

---

(قوله فليس من الكيف الخ) وهذا انما يتم عند القائلين بأن علم الواجب وكذا العقول المجردة بالاشياء كلها حضورى بناء على ان كل عقل بصفاته القائمة به حاضر عند المواقى لابالصورة بل بنفس الذات فتنبه اه منه

---

( قوله وهو عرض لا يقبل الخ )لاخفاء فى أنه لا طريق الى تعريف الاجناس العالية الابالرسوم اذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل لان التركيب من أمرين متساويين احتمال عقلى لاتحقق له على ما قالوا ( قوله فخرج الجوهر) أى بقيد العرض (قوله والكم) أى بقيد عدم القسمة وسائر الاعراض أى بعدم قبول النسبة ( قوله ومن جعل النقطة) أى جعلهما من الامور المحققة زاد فى هذا التعريف قيدا لاخراجهما ومن جعلهما من الامور الاعتبارية كالمصنف لاحاجة له فى ذلك الى ذلك لعدم دخولهما فى العرض (قوله ولا يخرج من التعريف ) أى قيد عدم القبول بقوله لذاته لئلا يخرج منه التعريف العلم الخ (قوله واعترض بأن من الكيفيات الخ ) الاعتراض والجواب مذكوران فى شرح المقاصد وحاصل الاعتراض مايفهم من حاشية منقولة منه هنا وهو أن العلم بمعنى الصورة الحاصلة من الشئ فى العقل يتوقف تعقله على تعقل ذلك الشئ مع أنه جعلوه من الكيف وهو لا يقبل النسبة وحينئذ فى انطباق الجواب المذكور على دفع الاعتراض تأمل اذ الظاهر فيه حينئذ ان يقال المراد من قبول النسبة المنفى فى الكيف هو توقف

والمنسوب اليه وذلك لكون النسبة نفس حقيقتها أو داخلة فيها بخلاف مثل العلم
( وأقسامه بحسب الاستقراء أربعة ) القسم ( الاول ) الكيفيات ( المحسوسات )
قدمها لأنها أظهر الاقسام الأربعة ثم أنواع الكيفيات المحسوسة خمسة بحسب
الحواس الخمس الظاهرة النوع الاول الملموسات المسماة بأوائل المحسوسات
قيل وجه التسمية أن القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات ولا يخلو عنها حيوان
بخلاف سائر الحواس الظاهرة والعموم مقدم على الخصوص ( وأصول الملموسات )
أربعة ( الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ) لثبوتها للبسائط العنصرية
وتحصل المركبات منها بتوسط المزاج المتفرع عن هذه الاربعة ثم اطلاق الحرارة
كما فى شرح المقاصد على حرارة النار والحرارة الغريزية والفائضة من الأجرام
السماوية والحادثة بالحركة ليس بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم لانه مفهوم
واحد هو الكيفية المحسوسة وان كانت الحرارات متخالفة بالحقيقة فافهم

---

حصوله على حصول الغير لا توقف تصوره على تصور الغير الذى هو الاستلزام والاستعقاب فالعلم بالمعنى المذكور وان توقف تصوره على غيره كما صرح به فى شرح المقاصد لكن لا يتوقف حصوله على حصول الغير والا لامتنع العلم بالمعدومات نعم العلم بمعنى الاضافة وكذا سائر الامور النسبية يتوقف حصولها لتصورها على الغير ولكن ليست من الكيف اللهم الا أن يقال يمكن تحرير الجواب المذكور على وجه ينطبق على ما ذكرناه فحينئذ يندفع ما كاد أن يشتبه على بعض الناظرين (قوله بخلاف مثل العلم الخ) قال فى الحاشية أى بمعنى الصورة الحاصلة لا بمعنى الاضافة والانفعال (قوله ليس بحسب اشتراك اللفظ الخ ) حاصله أنه لما ذكروا ان الحرارات المذكورة أنواع مختلفة يتوهم أن اطلاق الحرارة عليها بحسب الاشتراك اللفظى وليس كذلك فان الحرارة معنى واحد يعم الجميع فانها هى الكيفية المحسوسة التى تحدث الخفة والميل المصعد ثم يترتب عليه بحسب اختلاف القوابل آثار مختلفة كجمع المتشاكلات وتفريق المختلفات فاطلاقها عليها بالاشتراك المعنوى

( و ) اختلاف المفهوم انما هو فى الحار اذ ( قد يقال الحار لما يحدث الحرارة ) وان لم يقم به معنى يسمى بالحرارة كما يقال لما يقوم به هذا المعنى ( اما بسبب ملاقاة البدن ) الحيوانى كالأغذية والادوية حتى يظهر منها حرارة فى بدن الحيوان ( أولا ) بسببها ( كا ) لاجرام ا ( لسماويات ) النيرة التى تفيض منها الحرارة ( وأما ) الحرارة ( الغريزية التى بها قوام الحياة ) للحيوان ( فقيل نارية ) خرجت عن مزاجها واستفادت بالمزج مع سائر العناصر مزاجا معتدلا حصل به التئام تام بين أجزاء المركب ( وقيل سماوية ) لان العناصر اذا امتزجت وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البسائط السماوية ففاضت عليه حرارة غريزية بها قوام الحياة ( وقيل مخالفة لهما ) لاختصاصها بمعاوقة الحرارة الغريبة ومدافعتها حتى ان السموم الحارة لايدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة بدفع ضرر الحرارة الواردة بتحريك الروح الى دفعه ﴿ ومنها ﴾ أى من الكيفيات الملموسة ( الاعتماد بمعنى

---

ولكن هل هو بطريق التواطئ أو التشكيك ففيه تردد ويأتى تفصيل ذلك ولعل الامر بالفهم للاشارة الى ماذكر (قوله واختلاف المفهوم الخ ) حاصله على مايفيده السياق هو أن اختلاف المعنى بحيث يوهم الاشتراك اللفظى انما هو فى لفظ الحار المشتق من الحرارة دون الاشتقاق كما سبق وذلك لان معنى الحار هو ما يقوم به الحرارة وقد يطلق على ما يحدث الحرارة وان لم تقم به الحرارة فقد اختلف المعنى المطلق عليه لفظ الحار فلا بأس فى أن يكون مشتركا لفظيا بخلاف لفظ الحرارة فان المعنى الذى تطلق هى عليه واحد فلا يتأتى فيها الاشتراك اللفظى ان قيل تعدد المعنى لا ينحصر فى الاشتراك بل يحتمل الحقيقة والمجاز بل هو الظاهر هنا على ما صرح به فى شرح المقاصد حيث قال وهل هى فى كل من الكواكب والدواء والغذاء صفة مسماة بالحرارة كالكيفية المحسوسة فى النار أو ذلك توسع واطلاق

المدافعة المحسوسة ) وثبوته ضروري فان من حمل حجراً ثقيلاً أحس منه اعتماداً وميلاً الى جهة السفل ومن وضع يده على زق منفوخ فيه مسكن تحت الماء أحس بميله الى العلو ثم هو غير الحركة لانه يوجد عند السكون كما في مثال الزق فانا نجد فيه مدافعة صاعدة وفي الحجر المسكن في الهواء مدافعة نازلة وأما الاعتماد بمعنى ما يوجب للجسم تلك المدافعة فليس بمحسوس ( وقد يجعل أنواعه ) بحسب الحركات في الجهات الست ( ستة ) وحصر الجهات في الست ( بحسب العرف ) اعتبره العوام من حال الانسان في أن له رأساً وقدماً وظهراً وبطناً ويدين والخواص من حال الجسم في أن له أبعاداً ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد طرفين وأما بحسب الحقيقة

---

للحرارة على ما منه الحرارة وان لم يقم به معنى الحرارة فيه تردد انتهى (قلت) ذلك لا يمنع توهم الاشتراك أو نقول المراد بالاشتراك هنا تعدد المعنى أعم من ان يكون بطريق الحقيقة أولا أو نقول لعل كلا المعنيين للفظ الحار حقيقيان في الاصطلاح ان قيل لما لم يتحقق عدم قيام الحرارة بالامور المذكورة بل كان قيام الحرارة بها محتملا كما قال فيه تردد احتمل ان اطلاق الحار عليها انما هو من جهة القيام لا من جهة الاحداث فلا تعدد لمعنى المشتق أيضا قلت لعلهم اعتبروا في اطلاق الحار على مثل الدواء حيثية الاحداث دون القيام فمعنى قوله وان لم يقم به وان لم يعتبر فيه حيثية القيام سواء قام به أولا وذلك كالنامية تطلق على القوة التي تحدث النماء فتفطنه فانه لا ينبغي أن يمسك عن تحقيقه (قوله المدافعة المحسوسة الخ) وهي مدافعة الجسم لما يمنعه من الحركة الى الجهة (قوله هو غير الحركة الخ) وكذا هو غير الطبيعة لانه ينعدم مع بقائها كما في الجسم الساكن في حيزه الطبيعي (قوله فليس بمحسوس الخ) فهو كيفية مغايرة لطبيعته وليست من الكيفيات المحسوسة لكن لم يتحقق انها من أي قسم من اقسام الكيفية كذا قالوا (قوله وقد يجعل أنواعه الخ) يقال ان الاعتماد الطبيعي الذي فيه الاختلاف بالحقيقة انما

فالجهات متكثرة ( و ) بالجملة ( الطبيعي ) الذي لا يتبدل أصلا ( منها ) أي من أنواع الاعتماد ( ما يكون الى فوق وهي الخفة ) يعني الميل الصاعد ( أو الى تحت وهو الثقل ) أي الميل الهابط وذلك لان الجهة الطبيعية العلو والسفل المتمايزان بالطبع فيكون الاعتماد الطبيعي نحو أحدهما ( وهما متضادان ) لان بينهما غاية الخلاف ( والفلاسفة يسمونه ) أي الاعتماد ( الميل ويجعلونه ) أقساما ثلاثة ( قسريا وطبيعيا وإراديا لانه مبدأه امامن خارج ) عن محل الميل كالسهم المرمي الى فوق ( فقسري والا فان كان من شعور ) وقصد كاعتماد الانسان على غيره ( فارادي والا فطبيعي ) كميل الحجر المسكن في الهواء

---

هو الصاعد والهابط اللذان لا يتبدلان أصلا كما يأتي بخلاف سائر الجهات فانها اضافية تتبدل كالمواجه للمشرق اذا وجه للغرب صار قدامه خلفا وما على يمينه شمالا وبالعكس فلا تكون أنواعا مختلفة فضلا من جعلها ستة فافهم (قوله فالجهات متكثرة الخ ) بتكثر ما للجسم من الاجزاء عند من يقول بالجوهر الفرد أو غير متناهية بحسب ما يفرضه له من الانقسامات عند غيرهم ( قوله وهي الخفة الخ) قالوا الاعتماد بالنسبة الى العلو يسمى خفة والى التحت يسمى ثقلا وليس له بالنسبة الى سائر الجهات اسم خاص (قوله أي الميل الهابط الخ) قالوا ان كلا من الثقل والخفة قسمان مطلق ومضاف فالثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم كما في الارض والمضاف ما يقتضي حركته الى المركز لكن لا تبلغه فلا ينطبق عليه كما في الماء والخفة المطلقة ما يقتضي حركة الجسم الى المحيط بالغة اليه كما في النار والمضافة ما يقتضيها الى المحيط لكنها لا تبلغه كما في الماء (قوله المتمايزان بالطبع الخ) لعدم تبدلهما حتى لو نكس الانسان مثلا لم يصر فوقه تحت وتحته فوق بل صار رجله الى فوق ورأسه الى تحت (قوله غاية الخلاف الخ )هذا اذا اشترط في التضاد ذلك أما اذا لم يشترط فيه غاية الخلاف فأنواعه متضادة مطلقا (قوله والفلاسفة يسمونه الميل الخ) قال في شرح المقاصد انهم قد ذكروا ما يدل على ترددهم في ان الميل نفس المدافعة المحسوسة او مبدؤها القريب الذي يوجد عند كون الحجر صاعدا في الهواء أو ساكنا على الارض انتهى فتدبر

الى السفل ( كميل مثل النبات الى التبرز والتزيد ) فى الاقطار ( طبيعى ) اذ هو ليس من مبدإ خارج عن محل الميل ولا من قصد وما يقال من أن الطبيعى لا يكون الا صاعدا أو هابطا فانما هو فى البسائط العنصرية * ( و ) القسم الثانى من الكيفيات المحسوسة المبصرات قالوا ( أصول المبصرات ) أى أوائلها التى هى مبصرة بالذات ( الألوان والاضواء ) وان كانت رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء ومعنى كونهما مبصرين بالذات أن لكل منهما رؤية على حدة متعلقة به دون الآخر ولهذا انكشف كل منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف غيرهما من الكيفيات المختصة بالكميات ومن المقادير والاوضاع وغير ذلك مما لا يعد فى الكيفيات المحسوسة فانها مبصرة بتوسطهما بمعنى أن الرؤية المتعلقة باللون أولا وبالذات هى بعينها متعلقة بها ثانيا وبالعرض على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها ولهذا لم تنكشف انكشافهما ( ولكل منهما أنواع ) كالسواد والبياض

---

(قوله اذ هو ليس من مبدإ خارج الخ) فيكون الطبيعى أعم من أن يكون على وتيرة واحدة كميل حجر مسكن فى الهواء أو على وتيرة مختلفة كميل النبات الى الجهات ومنهم من يجعل ما لا يكون على وتيرة واحدة من النفسانى ويفسره بما هو يشمل الارادى وهذا القسم من قسمى الطبيعى وأما من يجعل النفسانى مرادفا للارادى والطبيعى مخصوصا بما هو على وتيرة واحدة فيجعل ميل النبات خارجا من الاقسام لكونه مركبا (قوله المختصة بالكميات) كالاستقامة والانحناء (ومن المقادير والاوضاع الخ) كالطول والقصر والقرب والبعد والحركة والسكون والضحك والبكاء وما يتوهم من ابصار نحو الرطوبة واليبوسة فبنى على أن يبصر ملزوماتهما كالسيلان والتماسك الراجعين الى الحركة والسكون (قوله كالسواد والبياض الخ) الظاهر من كلام القوم هو ان أنواع اللون مطلق السواد والبياض والحمرة ونحوها لكن المحققين على ان النوع ليس مطلقها بل هو البياض المخصوص الذى لا تتفاوت افراده كبياض الثلج مثلا وكذلك السواد والحمرة ونحوهما وذلك مثل ما مر فى الملموسات

وكضوء الشمس والسراج وغير ذلك ( الا أن لكل ) نوع ( من أنواع اللون اسما خاصا بخلاف الضوء ) فانه انما يتعين نوعه بالاضافة ثم انه زعم البعض أن لا حقيقة للون أصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء المضىء للاجسام

---

من أن النوع منها ليس الحرارة مثلا بل هو الحرارة المخصوصة التى تكون فى أفرادها على السواء كحرارة النار ثم ان مطلق البياض مثلا كما أنه ليس نوعا ليس جنسا لانه مقول بالتشكيك وهو لا يكون الا عارضا كما قالوا من أن التفاوت فى الماهيه وذاتياته ممتنع واستدلوا عليه بأن الامر الذى به يتحقق التفاوت حيث يوجد فى الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا فى الماهية لم يتحقق التفاوت فيها وان كان داخلا لم يتحقق اشتراك الاضعف مع الاشد فى الماهية لانتفاء بعض أجزائها فيه واعترض بأنه جار فى العارض أيضا فان القدر الزائد اما داخل فى مفهوم العارض وماهيته فلا اشتراك أو غير داخل فلا تفاوت قال المصنف ما حاصله ان الحق هو أن عدم دخول القدر الزائد الذى به التفاوت فى المعنى المشترك ان كان مانعا من التفاوت لزم امتناع التفاوت فى شئ من المفهومات فى أفراده سواء كان عارضا أو ذاتيا وان لم يكن مانعا لم يتم ماذكر فى امتناع تفاوت ماهية وذاتياتها انتهى والحاصل أنه لا فرق بين الذاتى والعرضى فى امتناع التفاوت بين أفراده وامكانه وأقول الحق أن عدم دخول القدر الزائد انما يكون مانعا من التفاوت لو لم يكن من جنس المزيد عليه أما لو كان من جنسه فلا شك أن ما فيه ذلك الزائد أشد مما لم يكن فيه ذلك فقد تفاوتا مع اشتراكهما فى معنى الماهية سواء كانت تلك الماهية ذاتية أو عرضية ان قيل عدم دخول القدر الزائد على أى معنى من المعانى فى ماهيته ينافى كونه من جنسه قلت عدم دخول الشئ فى الشئ كما يكون بالخروج عنه يكون بكونه نفسه ومما يصدق هو عليه فالمقدار الذى هو ذراع ونصف اشد فى المقدارية مما هو ذراع واحد أو نصف والمقدار الزائد أعنى نصف الذراع أو الذراع كما أنه ليس جزء المقدار وداخلا فيه كذلك ليس خارجا عنه وغير محمول هو عليه اذ المقدار كما يصدق على كل من ذراع ونصف ذراع يصدق على المجموع ايضا لكن صدقه على المجموع أشد من صدقه على كل منهما وهكذا كل

الشفافة الصغيرة والسواد بضد ذلك أى عدم نفوذ الهواء والضوء فى عمق الجسم وباقى الألوان تتخيل بحسب اختلاف السبب وتفاوت مخالطة الهواء وأما المحققون فعلى أنها كيفيات حقيقية ( وتخيل البياض من مخالطة الضوء للاجسام الشفافة ) أى كون البياض فى بعض الاجسام أمرا تخيليا لا حقيقة له ( كما فى الثلج وزبد الماء ومسحوق الزجاج ) فانه لا بياض حقيقة فيها وانما يتخيل من مخالطة الضوء للاجزاء الصغار الشفافة لتلك الاجسام ( لا يمنع ) هذا التخيل ( كونه حقيقة ) أى كون البياض أمرا حقيقيا موجودا ( تحصل بأسباب ) أخر غير المخالطة فانها كامر سبب لتخيله لا سبب لحصوله كما فى غير تلك الاجسام مما هو أبيض حقيقة ( والضوء ) غنى عن البيان كسائر المحسوسات

---

(قوله لا سبب لحصوله) على انه يمكن أن يقال انها أيضا من أسباب حصوله ولا دليل يدل على امتناع ذلك اه منه

---

ماهية من الماهيات ذاتية أو عرضية جوهرا أو عرضا فتدبره جدا فانه من معارك آراء الاذكياء (قوله (ا) من ذلك الخ) أى من مخالطة الهواء (قوله كونه أمرا حقيقيا الخ) فانهم ذكروا أن الشيخ الرئيس لم ينكر حصول البياض فى نحو الثلج وزبد الماء وانه لا سبب فى ظهوره سوى مخالطة الهواء بل ادعى أنه يحصل بأسباب أخر كما فى الجص فانه يتبيض بالطبخ بالنار دون السحق مع أن تفرق الاجزاء وتداخل الهواء فيه فى صورة السحق أظهر نعم لا بعد فى أن يكون ظهور البياض على الابصار بالمخالطة بحيث يظن أنه لا يحصل الا بها (قوله غاية الامر أن ظهوره هنا الخ) الظاهر اسقاط لفظة هنا والتعبير بالحصول بدل الظهور كما فى بعض النسخ كما سبق آنفا من أن ظهور البياض مطلقا أى الاحساس به لا يكون الا بالمخالطة وان كان حصوله بسبب آخر غيرها فتفطن (قوله غنى عن البيان الخ) فالتعريف بنحو كيفية لا يتوقف الابصار بها على الابصار بشئ آخر تنبيه على بعض خواصه (قوله قوله غاية الامر الخ) ليس فى نسخة الشارح التى بيدنا

وهو ( ان كان لذات المحل ) بأن لا يكون فائضا عليه من مقابلة جسم آخر مضيء ( فذاتي كما للشمس ويسمى ضياء والا فعرضي ) كما للقمر ( ويسمى نورا ) أخذا من قوله تعالى وهو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا ( والعرضي ان كان ) حصوله ( من مقابلة المضيء لذاته ) كضوء القمر وضوء وجه الارض المقابل للشمس ( ف)هو ضوء ( أول والا ) بان كان من مقابلة المضيء لغيره ( ف)هو ضوء ( ثان أو ثالث ) وهلم ( والظلمة عدم ملكة له ) لا كيفية وجودية على ماذهب اليه بعض ( ومجعوليتها ) كما في قوله تعالى وجعل الظلمات والنور ( لا توجب كونها كيفية موجودة ) فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص وانما المنافي للمجعولية العدم الصرف ( كيف ولو كان ) أي لو وجد والظاهر تأنيث الفعلين ( لكان حائلا ) ومانعا ( للجالس في الغار ) المظلم ( من إبصار الخارج ) من الغار ( كالعكس ) أي كما أنه مانع للخارج من إبصار ماهو في الغار ( لعدم الفارق ) لوجود العائق عن الرؤية بينهما في الصورتين

---

( جعل الشمس ضياء ) أي ذات ضياء ( والقمر نورا ) أي ذا نور ( قوله وهلم الخ ) أي على اختلاف الوسائط بينه وبين المضيء بالذات الى أن ينتهي الضوء و ينعدم بالكلية وهو أعني عدم الضوء عما من شأنه الضوء هو الظلمة ( قوله وانما المنافي للمجعولية الخ ) قد سبق بيان معنى جعل الاعدام فتذكر ( قوله والظاهر تأنيث الخ ) لاسنادهما الى ضمير المؤنث أعني الظلمة وانما قال والظاهر لوقوع الفصل أو لاحتمال التأويل بالمذكور فافهم ( قوله أي كما انه مانع الخارج الخ ) أقول فيه نظر فان المستدل به اما أن يكون ممن يخص المانع بالامر الوجودي كما هو المقصود فقد اعترف بكون الظلمة وجودية فيناقض ماهو بصدده من اثبات كونها عدمية واما أن يكون ممن يجعل المانع أعم من أن يكون وجوديا أو عدميا فيرد أنه لم لا

(قوله الخفي لوقوع الفصل) انظر أب الفصل

فتعين أنها عدم الضوء وحينئذ اختلاف حالهما بانتفاء شرط كون الجالس فى الغار مرئيا فلا يرى دون شرط كون الخارج مرئيا فيرى وفى المواقف ولو قيل كما أن شرط الرؤية ضوء محيط بالمرئى فقد يكون العائق عن الرؤية ظلمة محيطة به لم يكن بعيدا ( والذاتى من المترقرق ) أى ما يتلألأ و يلمع ( كالشمس ) من التلألؤ واللمعان ( يسمى شعاعا والعرضى ) منه ( كالمرآة ) التى حاذت الشمس يسمى ( بريقا ) ونسبة البريق الى الشعاع نسبة النور الى الضياء ( وقد يتوهم أن الضوء أجسام صغار تنفصل من المضىء وتتصل بالمستضىء ) وانما يتوهم ذلك ( بناء على أن حدوثه ) أى حدوث الضوء فى المستضىء دفعة بخلق الله تعالى (من) مقابلة ( مضىء عال ) كالشمس ( أو ) من مضىء ( متحرك )

---

يجوز أن تكون مانعيتها على تقدير وجودها مشروطة بشرط يوجد فى بعض الصور كما فى صورة العكس دون بعض كما فى الصورة الاولى فيكون قوله لعدم الفارق ممنوعا لجواز الفرق بين الصورتين على هذا التقدير كما بين الفرق بينهما على تقدير كونها عدمية بقوله وحينئذ اختلاف حالهما الخ فتدبر ( قوله وفى المواقف الخ ) حاصله أنه لم لا يجوز أن تكون الظلمة وجودية لكن مانعيتها من الابصار تكون مشروطة بشرط يوجد فى صورة العكس دون الصورة الاولى كما أن الضوء وجودى وسببيته للرؤية مشروطة بشرط يوجد فى بعض الصور دون بعض فهو راجع الى ما أوردناه آنفا فتأمل (قوله أى ما يتلألأ الخ ) تفسير للمترقرق أى الذاتى من الضوء الذى له ترقرق وتلألؤ حتى كأنه شئ يفيض من المحل و يضطرب مجيئا وذهابا (قوله من التلألؤ واللمعان ) بيان لكلمة ما فى كما الخ لكن فيه أنها عبارة عن الضوء المتلألئ لا عن التلألؤ كما هو ظاهر (قوله دفعة الخ ) ان قيل ان الحدوث دفعة ينافى الحركة فانها تدريجية لا دفعية فكيف يتوهم كون ذلك حركة ( قلت ) ان الدفعى هو حدوثه فى المستضىء لا انتقاله من المضىء والذى توهموه حركة هو الانتقال لا الحدوث فتفطن ( قوله بخلق الله تعالى الخ ) الاولى ترك هذا القيد فان

كالسراج المنقول من موضع الى آخر (أو) من (متوسط بينه ) أى المضيء ( وبين المستضيء يوهم ) هذا الحدوث الدفعي ( حركته انحدارا) من الشمس الى الارض (واتباعا) للسراج فى الانتقال ( وانعكاسا ) من المتوسط الى المستضيء وكل من ذلك حركة بالذات والحركة بالذات انما هى للجسم ضرورة ووجه كونه وهما انه لو كان ذلك حركة لكانت بالطبع اذ لا قسر ولا ارادة والحركة بالطبع تمتنع الى جهات مختلفة ( وعدم رؤية اللون فى الظلمة قيل لكون الضوء شرطا لوجوده) فان الالوان تضعف بحسب ضعف الضوء وكلما كان الضوء أقوى كان اللون أشد فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون فاذا انتفى طبقات الأضواء كلها انتفى

---

القائلين بأن الضوء ليس الا عرضا حادثا فى المستضيء المقابل من غير حركة ليسوا المتكلمين فقط بل هم وكثير من محققى الفلاسفة كما لا يخفى فافهم ( قوله والحركة بالذات الخ) وانما قيل بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحل ( قوله والحركة بالطبع تمتنع الخ ) أقول هذا وجه من الوجوه التى ذكرها فى شرح المقاصد لكن فيه تأمل فان الحركة بالطبع لا تمتنع الى الجهات المختلفة الا اذا كانت من البسائط وحدوث ضوء الشمس لما كان من البسيط ليس الا بالانحدار من العلو الى السفل فليس مختلف الجهات وأما ضوء نحو السراج فلا نسلم أنه من البسائط فلا مانع من حركته الى الجهات المختلفة هذا ومن تلك الوجوه أن الضوء لو كان جسما ولا خفاء فى أنه محسوس بالبصر لكان ساترا للجسم الذى يحيط به ولو سلم عدم لزوم كونه ساترا فلا خفاء فى أنه حائل فى الجهة فيلزم أن يكون الاكثر ضوءا أقل ظهورا وأصعب رؤية لا أن يكون أعون على ادراك الباصرة وليس كذلك وفى هذا تأمل أيضا لجواز أن يكون هذا النوع من الاجسام بحيث يكون توسطه شرطا للرؤية كما أنه ربما يستعان

طبقات الالوان بأسرها ( والحق أنه شرط لرؤيته ) وانكاره قريب من انكار الضروريات ( وأما المسموعات ) التى هى القسم الثالث من الكيفيات المحسوسة ( فالاصوات ) والصوت عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى (و) عند الفلاسفة ( سببه القريب تموج الهواء المعلول ) هذا التموج (للقرع ) أى الامساس الشديد ( أو القلع ) أى التفريق الشديد فهما سببان بعيدان له ثم انه قد يتوهم أنه لا وجود للصوت فى الخارج عن الصماخ وانما يحدث فى الحس عند وصول الهواء المتموج الى الصماخ ولهم تردد فى أنه اذا وصل الهواء الى الصماخ فالمسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل فقط أو بالهواء الخارج أيضا ( ويدل على وجوده خارج الصماخ وعلى تعلق الاحساس به هناك ) أى خارج الصماخ وأنه ليس المسموع مجرد الصوت القائم بالهواء الواصل أمران أحدهما ( ادراك جهته ولو من الجانب المخالف ) للاذن السامعة ولو لم يوجد الا فى الحس ولم يكن المسموع الا الصوت القائم بالهواء الواصل لما أدركنا عند

---

بالزجاج وبالبلور على ابصار الخطوط الدقيقة عند ضعف الباصرة كما هو العادة (قوله وانكاره قريب من الضروريات ) ومنهم من ذهب الى أن الضوء ليس مغايرا للون بل هو عبارة عن ظهور اللون وليس له ولا لمن يدعى كونه شرطا لوجود اللون متمسك يعتدبه بل ربما يتمسك على بطلانهما اما على الاول فبوجود الضوء بدون اللون كما فى البلور بالليل واما على الثانى فبان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور فتأمل (قوله ثم انه يتوهم الخ ) الحاصل أن هناك ثلاث مطالب الاول ان حدوث الصوت عند وصول الهواء الى الحس ليس فى الحس فقط كما توهمه بعض بل هو موجود خارج الحس أيضا الثانى ليس المسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل فقط بل به وبالهواء الخارج أيضا ويدل عليهما ادراك جهة الصوت والتمييز بين قريبه وبعيده الثالث أن ادراك الصوت

سماعه جهته المخالفة للسامعة واللازم باطل لأنا اذا سمعنا صوتا نعرف جهته ولو من الجانب المخالف (و) الامر الثانى هو (التميز بين قريبه وبعيده) فلو لم يوجد خارج الصماخ ولم يتعلق الاحساس به هناك لم يحصل التميز المذكور واللازم باطل (و) يدل (على كون ادراكه بوصول الهواء أنه يميل مع الرياح) ولا يسمعه من كان هبوب الرياح من جهته لعدم وصول الهواء الى صماخه (وأنه ينفرد بسماعه من ينفرد بذلك) كمن وضع طرف أنبوبة فى فمه وطرفها الآخر فى صماخ انسان وتكلم فيها سمعه ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين

---

موقوف على وصول الهواء الى الحس ويدل عليه ميله مع الرياح والتفرد بسماعه الخ (قوله نعرف جهته الخ) ان قيل يجوز أن يكون ادراك الجهة لاجل ان الهواء المتموج يجىء من تلك الجهة لا لان الصوت موجود خارج الحس فيها والاحساس متعلق به هناك أيضا وأجيب بأنه لو كان كذلك لم يدرك جهة الصوت بل كان المدرك هو جهة الهواء الجائى فقط مع أن جهة الصوت مدركة أيضا كما لا يخفى (قوله لم يحصل التمييز المذكور الخ) ان قيل يجوز أن يكون تميز القريب من البعيد لاجل أن الامر القارع القريب أقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا فى الجهة والمسافة ولم يتعلق الاحساس به هناك أجيب بأنه لو صح ذلك لزم أن يشتبه الضعيف القريب بالقوى البعيد مع أن التميز حاصل بينهما ان قيل مدرك السمع ليس الا الصوت فلا معنى لادراك جهته ضرورة انها ليست من المسموعات أجيب بأن معنى ادراك الجهة هو انا بسماع الصوت فى الجهة نعرف أن ذلك الصوت من تلك الجهة لاان المدرك لها هو السمع وذلك كما نعرف بذوق الحلاوة من هذا الجسم أنها منه وان لم يكن الجسم من المذوقات (قوله لعدم وصول الهواء الى صماخه الخ) قد يقال لو كان السماع متوقفا على وصول الهواء لما أدركنا جهة الصوت ولا حده من القرب والبعد لان الواصل هو الذى فى الصماخ والجواب ما سبق آنفا من أن الصوت الموقوف ادراكه

وماذلك الالمنع الانبوبة وصول الهواء الى صماخ غيره (واذا رجع) الصوت (بمصادمة جسم أملس) فان ذلك الجسم يقاوم الصوت و يصرفه الى خلف (فهو) أى فذلك الصوت الراجع (الصدى واذا عرض له) أى الصوت (كيفية بها يمتاز) الصوت المعروض للكيفية (عما) أى عن صوت آخر (يماثله فى الحدة) أى الزئيرية (والثقل) أى البمية احترازعن الحدة والثقل فانهما وان كانتا كيفيتين عارضتين للصوت فيمتاز بهما ذلك الصوت عما يخالفه فى تلك الكيفية العارضة الا أنه لا يمتاز بالحدة صوت عن آخر يماثله فى الحدة ولا بالثقل صوت عما يشاركه فيه (تميزا فى) نفس (المسموع) بأن يختلف باختلافه و يتحد باتحاده كما فى الحروف احترازعما ليس كذلك كالغنة والبحوحة اذ قد يختلف

---

على وصول الهواء ليس هو القائم بالواصل فقط بل به وبالخارج أيضا (قوله وما ذلك الا لمنع الانبوبة الخ) قد يقال ان غاية ماذكر هو الدوران وهو لا يفيد القطع بالسببية وأجيب بأن تلك الامارة من الامارات التى ربما تفيد اليقين الحدسى للناظر وان لم تقم حجة على المناظر (قوله فهو الصدى الخ) فى شرح المقاصد انهم ترددوا فى حدوثه هل هو من تموج الهواء الاول الراجع على هيئته أو من تموج هواء آخر بيننا وبين المقاوم تكيف بكيفية الهواء الراجع وهذا هو الاشبه (قوله احترازالخ) أي التقييد بالمماثلة فيما ذكر للاحتراز الخ (قوله فيمتاز بهما ذلك الصوت الخ) أى تميزا فى المسموع (قوله بأن يختلف باختلافه الخ) قال بعضهم ان قيد التميز فى المسموع للاحتراز عن مثل الطول والقصر لان معناه أن يكون مابه التميز مسموعا وهما ليسا من المسموعات واعترض بأنهما ليسا من الكيفيات مطلقا فالاولى أنه للاحتراز عن مثل الغنه والبحوحة ثم لما رأوا فى عد الحدة والثقل من المسموعات دون الغنة والبحوحة نظرا قالوا وتبعهم الشارح « مد ظله » ان معنى التميز المذكور ليس ماذكر بل معناه أن يحصل به التميز فى نفس المسموع بأن يختلف باختلافه ويتحد باتحاده

الصوت فيهما والمسموع واحد وقد يتحد والمسموع مختلف ( فهو ) أى فذلك الصوت المعروض لتلك الكيفية ( الحرف ) وجمع على أنه مجموع العارض والمعروض ( وينقسم الى مصوت ) وهو اما ( مقصور وهى الحركات ) الحاصلة من امالة مخرجه الى مخرج احدى المدات فالى ألف الفتحة والى ياء الكسرة والى واو الضمة ( أو ممدود وهى المدات ) وهى الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من إشباع ماقبلها من الحركات المجانسة لها (و) الى (صامت) وهو ماسوى المصوت وسميا بالمصوت والصامت لتعذر التكلم أو تعسره بدون الحركات والمدات والصمت السكوت فاطلاقا عليهما تجوزا ( والصامت مع ) المصوت

---

دفعا لذلك النظر لكن أقول اذا كان المعنى هذا لم يحتج فى الحدة والثقل الى قيد المماثلة المذكورة فتدبر جدا ( قوله فذلك الصوت المعروض الخ ) قيل وفى عبارة ابن سينا مايدل على أن الحرف هو الكيفية العارضة ( قوله مجموع العارض والمعروض الخ ) وكأنه الاشبه بالحق كما قال بعض المحققين ( قوله وهى الحركات الحاصلة من امالة الخ ) ليس المراد من الحركة هنا ماهو من خواص الاجسام بل هى عبارة عن كيفية حاصلة فى الحرف الصامت من امالة مخرجه الى مخرج احدى المدات الخ كما فى شرح المقاصد فظهر أن فى عبارة الشارح « مد ظله » خللا لايخفى فليتأمل ( قوله متولدة من اشباع ماقبلها الخ ) قالوا لاخلاف فى امتناع الابتداء بهذه المدات وانما الخلاف فى أن ذلك لسكونها حتى يمتنع الابتداء بالساكن الصامت أيضا أو لكونها عبارة عن مدة متولدة من اشباع الحركة المجانسة فلا تتصور الا حيث يكون قبلها صامت متحرك قال فى شرح المقاصد وهذا هو الحق لان كل سليم الحس يجوز امكان الابتداء بالساكن وان كان مرفوضا فى لغة العرب ( قوله وهو ماسوى المصوت الخ ) فيندرج فيه الواو والياء المتحركتان أو الساكنتان اذا لم يكن قبل الواو ضمة وقبل الياء كسرة وأما الالف فلا تكون الا مصوتا واطلاقها على الهمزة باشتراك الاسم

(المقصور يسمى مقطعا مقصورا ومع ) المصوت ( الممدود ) يسمى مقطعا (ممدودا مثل ل) بالحركات الثلاث (ولا) ولى ولو (والمؤلف منها) أى من الحروف مطلقا ( يسمى باسم الكلام و) باسم (اللفظ وقد يخص الكلام بما يفيد ) فائدة يصح السكوت عليها سواء كانت النسبة فيه انشائية كقم أو اخبارية كزيد قائم (و ) قد يخص ( اللفظ بما يتألف من المقاطع) ويلزم حينئذ أن لا يكون مثل ق أمر الفظا ( وقد يتوهم أن اللفظ من مقولة الكم اذ قد يقدر جميعه بجزء منه ) فان أجزاء الأقاويل مقاطع مقصورة أو ممدودة يقع فيها التركيب والقول ربما يقدر بواحد منها وربما يحتاج الى أن يقدر باثنين أو أكثر كسائر المقادير فان منها ما يقدر بذراع ومنها ما يحتاج الى ذراعين فاكثر وكل ما هو كذلك فهو كم ( ورد بأنه) أى التقدير ليس بالذات بل ( بالعرض ) لانه من جهة الكثرة التى فيه كما أن الجسم يقدر بالذراع لما فيه من الكم المتصل وانما يكون كما لو كان التقدير فيه بالذات * النوع الرابع من الكيفيات المحسوسة المذوقات ولاختصار الكلام فيها أخرها عن المبصرات والمسموعات مع أن الاولى جعلها رديفة الملموسات لان ادراك القوة الذائقة مشروط باللمس ( وأصول المذوقات ) أى بسائطها

---

( قوله يسمى مقطعا ) فى القاموس قطعه كمنعه قطعا ومقطعا أبانه فعلى هذا كان المقطع مصدرا سمى به الصامت المذكور اه منه

---

(قوله مطلقا ) أى سواء كانت مقاطع أولا (قوله كقم الخ )ومثل ق أمرا ( قوله ويلزم حينئذ أن لا يكون الخ ) الا أن يعتبر معه الضمير المستتر الذى هو فاعله أعنى أنت

(الطعوم التسعة ) لان الطعم لابدله من فاعل هو الحرارة أو البرودة أو الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف أو اللطيف أو المتوسط بينهما والحاصل من ضرب الثلاثة فى الثلاثة ذلك *(و) الخامس من المحسوسات ( المشمومات ) وهى ( الروائح ) وأنواعهما غير مضبوطة ومراتبها فى الشدة والضعف غير منحصرة *القسم (الثانى ) من مطلق الكيف ( الكيفيات النفسانية ) المختصة

---

( قوله لابد له من فاعل هو الحرارة ) فالحرارة ان فعلت فى اللطيف حدثت الحرافة وفى الكثيف حدثت المرارة وفى المعتدل حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت فى اللطيف حدثت الحموضة وفى الكثيف العفوصة وفى المعتدل القبض والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان فعلت فى اللطيف حدثت الدسومة وفى الكثيف الحلاوة وفى المعتدل التفاهة وهى على نوعين أحدهما أن لايكون له طعم أصلا والثانى أن لايكون له طعم فى الحس و يكون له طعم فى الحقيقة لكنه لشدة التحام بين أجزائه لايتحلل منه شئ يخالط اللسان فلا يحس منه بطعم ثم اذا احتيل فى تحليل أجزائه أحس منه بطعم وهذه هى المعدودة فى الطعوم دون الاولى اه منه

---

(قوله من ضرب الثلاثة فى الثلاثة الخ ) ثم يتركب من تلك البسائط التسعة التى هى الحلاوة والمرارة والحموضة والملوحة والحرافة والعفوصة والقبض والدسومة والتفاهة طعوم لاتحصى بحسب اختلاف التركيب ومراتب البسائط قوة وضعفا ثم المركب قد يكون له اسم كالبشاعة المركب من المرارة والملوحة وقد لايكون كالحلاوة والحرافة فى العسل المطبوخ والمرارة والتفاهة فى الهندباء والمرارة والحرافة والقبض فى الباذنجان لكن ينبغى أن يعلم أن التفاهة المعدودة من الطعوم ليست بمعنى عدم الطعم وان كان قد يقال التفه لما لاطعم له أصلا كالبسائط والفرق بين القبض والعفوصة هو أن القبض مايحصل لظاهر اللسان والعفوصة لظاهره و باطنه أيضا والتفصيل موكول الى المطولات (قوله وأنواعهما غير مضبوطة الخ ) وأنواعهما بتثنية الضمير ليرجع

بذوات الانفس الحيوانية ومعنى الاختصاص بها أن تلك الكيفيات توجد فى الحيوان دون النبات والجماد فلا يرد أن بعض هذه كالحياة والعلم والقدرة والارادة ثابت للواجب فلا تكون مختصة بالحيوان على أن القائل بثبوتها له تعالى لا يقول باندراجها تحت الكيف ولا فى سائر الاعراض ولا الجواهر أيضا ( وتسمى مع الرسوخ ) فى موضعها واستحكامها فيه بحيث لا تزول عنه أصلا أو يعسر زوالها ( ملكة وبدونه حالا ) والاختلاف بينهما بالعارض فان الحال تصير ملكة بالتدريج (فنها) أورد من التبعيضية اشارة الى عدم الانحصار فى الانواع المذكورة وأما تخصيص الذكر بها فلكثرة مباحثها ( الحياة ) قدمها على سائر الانواع

---

الى المذوقات والمشمومات لا الى المشمومات فقط ثم اعلم أن الانواع الخمسة من الكيفيات وان شاع بين القوم اجراء المشتقات والصفات أعنى المبصرات والملموسات والمسموعات الخ عليها بحيث جعلت بمنزلة الاسماء لها لكنها بحسب اللغة متفاوتة فى وقوع تلك الصفات عليها فتقع فى البعض على المحل دون الكيفية كاللمس فيقال لمست الحرير ولا يقال لمست لينه وفى بعض آخر بالعكس كالسمع فيقال سمعت الصوت ولا يقال سمعت المصوت وفى بعض آخر على المحل والكيفية كليهما كالبواقى فيقال أبصرت الورد وحمرته وشممت العنبر ورائحته وذقت الطعام وحلاوته (قوله ان تلك الكيفيات توجد فى الحيوان الخ ) يعنى ان نسبتها الى ذوات الانفس ليست لكونها عارضة لها لاشتراك سائر العوارض لها فى ذلك بل المقصود من ذلك اختصاصها بها لكن اختصاصا اضافيا لا حقيقيا ( قوله على أن القائل بثبوتها له تعالى الخ ) بل القائل بثبوتها للمجردات مطلقا كذلك فان الحياة مثلا فى الواجب وسائر المجردات ليست عبارة من مبدإ الحس والحركة كما فى الحيوان على مالا يخفى فيكون الاختصاص المستفاد من النسبة حقيقيا فافهم (قوله والاختلاف بينهما بالعارض الخ ) أقول الاولى التعبير بما عبر به المصنف فى شرح المقاصد حيث قال فالتمييز بينهما قد لا يكون الا بعارض الخ انتهى وذلك لان الاختلاف بينهما قد يكون بالذات أيضا كما اذا كان الحال نوعا من الكيفيات والملكة نوعا آخر فليتأمل (قوله فان الحال تصير ملكة الخ ) وذلك كما أن

لكونها أصلا ومستتبعة اياها ( وهى ) قوة هى ( مبدأ القوة الحس والحركة ) الارادية ويدل على أنها غير قوة الحس والحركة وجودها فى العضو المفلوج اذ هى الحافظة فى الحيوان للاجزاء العنصرية المتداعية الى الانفكاك عن التعفن وليس فيه قوة الحس والحركة وعلى أنها غير قوة التغذية وجودها فى العضو الذابل من غير اغتذاء والمراد من القوة هنا ما يصدر عنه الأثر بالفعل بمعنى انا نريد أن القوة التى يصدر عنها الحس والحركة والتغذية بالفعل غير باقية فلا تكون هى هى

---

الشخص من الانسان يكون صبيا ثم يكون شيخا ومثل ذلك وان كان قد يسبق الى الوهم بل يقع فى عبارة القوم أنه هو ذلك الشخص بعينه لكنه ليس كذلك للقطع بتغاير العوارض المشخصة كذا ذكره المحققون ( قوله المراد من القوة هنا الخ ) هذا جواب ذكره فى شرح المقاصد عن اعتراض أورد على دليل المغايرة وحاصل الاعتراض أن عدم الاحساس والحركة والتغذية لايدل على عدم القوة لان المراد بالقوة هنا مبدأ التغير والتأثير سواء بالقوة او بالفعل وحاصل الجواب هو أن مرادنا بمغايرة الحياة لقوة الحس والتغذية مغايرتها للقوة التى يصدر عنها ذلك بالفعل لامغايرتها لها مطلقا فافهم (قوله فلا تكون هى هى الخ ) قال فى شرح المقاصد بعدما صرح بهذا وليس معناه أن القوة اسم لما يصدر عنه الاثر بالفعل فانه ظاهر البطلان لما صرحوا بان قوة الحس والحركة فى العضو المفلوج باقية لكنها عاجزة عن الاحساس والحركة نعم يتوجه أن يقال لم لايجوز أن يكون مبدأ جميع تلك الآثار قوة واحدة هى الحياة وقد تعجز عن البعض دون البعض لخصوصية المانع انتهى أقول فيه تامل فان المراد من قول المجيب فلا تكون هى هى هو أن الحياة ليست هى القوة التى يصدر عنها الحركة والاحساس والتغذية بالفعل لانها ليست هى مطلق تلك القوة سواء بالقوة أو الفعل كما سبق فى تحرير الاعتراض والجواب فحينئذ لاتوجه للمنع

( ولاتشترط ) الحياة ( باعتدال المزاج و)لا( بوجود البنية ) وهي عند الحكماء جسم مؤلف من العناصر الاربعة له صورة نوعية وعند المعتزلة مبلغ من الجواهر الفردة التي يقوم بها تأليف خاص ولا يقوم الحياة بأقل منها (و) لا بوجود ( الروح ) الحيواني قالوا هو جسم لطيف حامل قوة الحياة الى أعضاء البدن يتولد من بخارية الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسرى الى البدن من عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين وذلك للقطع بامكان أن يخلقها الله تعالى فى البسائط بل فى الجزء الذى لا يتجزأ ( وان كانت قد تنقضى بفقدها) أى المزاج والروح والبنية ولذا قالوا بالاشتراط ( والموت ) عبارة عن ( زوالها ) عما اتصف بها فهو عدم ملكة لها ( وقيل كيفية ) وجودية ( تضادها ) لقوله تعالى خلق الموت والحياة والخلق لكونه بمعنى الايجاد لا يتصور الا فيما

---

المذكور فى حيز نعم يتوجه الخ ولا معنى له فتأمل ( قوله ولذا قالوا بالاشتراط الخ ) ورد بأن غاية ما ذكر الدوران وهو لا يقتضى الاشتراط بحيث تمتنع الحياة بدون تلك الامور واستدل بعض المتكلمين على امتناع كونه مشروطا بالبنية بأنها لو اشترطت فاما أن تقوم بجزأين من البنية حياة واحدة فيلزم قيام العرض بأكثر من محل واحد وقد مر بطلانه أو تقوم بكل جزء حياة وحينئذ اما أن يكون القيام بالكل مشروطا بالقيام بالآخر فيلزم الدور أولا فيلزم الرجحان بلا مرجح اوتقوم ببعض الاجزاء فقط فيلزم كون الحى هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة هذا خلف وأجيب بأنها تقوم بالمجموع الذى هو البنية وليس هذا من قيام العرض بمحلين فى شئ كما سبق فتدبره ( قوله عما اتصف بها الخ) قال فى شرح المقاصد فيكون كالعمى الطارئ بعد البصر لا كمطلق العمى وحينئذ لا يكون عدم الحياة عن الجنين عند استعداده للحياة موتا انتهى أقول وفى هذا اعتبار لامر آخر فى عدم الملكة زائد على ما اعتبر فيه فيما سبق فافهم (قوله وجودية الخ ) وعليه يحمل قول بعض المعتزلة ان الموت فعل

له وجود ورد بأنه هنا بمعنى التقدير وهو يتعلق بالموجود والمعدوم أيضا ولو سلم فالمراد بخلق الموت احداث أسبابه على حذف المضاف ومثل ذلك كثير في الكلام ( وقد يطلق ) الموت ( على عدمها كما في الجماد ) فالتقابل بينهما حينئذ تقابل الايجاب والسلب ( ومنها الادراك وهو تميز وحضور وظهور للشئ عند العقل ) اعترض عليه بأن الادراك صفة المدرك والتميز ونحوه صفة المدرك وأجاب عنه المصنف بأن الحضور عند المدرك صفته ثم لاخفاء أنه بهذا التفسير اضافة لا كيف الا أن يحمل على المسامحة ويكون الادراك هو الصورة الحاضرة والمتميزة عنده من حيث هي كذلك لكنه حينئذ يكون من الامور الاعتبارية فلا يكون من الموجودات فضلا عن كونه من أقسام الكيف الا على القول بالشبح فافهم إما (بحقيقته)

---

(قوله على القول بالشبح) فان الادراك على هذا هو من الكيفيات الخارجية العارضة للنفس اه منه (قوله اما بحقيقته) اشارة الى أن قيد الحيثية ليس داخلا حتى يجعله اعتباريا بل المراد منه أن تلك الصورة من هذا النحو من الوجود علم وانه من قبيل الكيفية حينئذ اه منه

---

من الله أو من الملك يقتضى زوال حياة جسم من غير جرح وكأنهم احترزوا بالقيد الاخير من القتل لكن حمل الفعل على الكيفية المضادة مبنى على أن المراد به الاثر الصادر من الفاعل اذ لو أريد به حقيقة الفعل والتأثير لكان تفسير الاماتة لا الموت كذا قالوا (قوله وهو يتعلق بالوجود والعدم الخ) وقد سبق مرارا أن العدم الخاص يصح أن يكون اثرا فتدبر (قوله كثير فى الكلام الخ) وهو وان كان خلاف الظاهر كاف فى دفع الاحتجاج (قوله وقد يطلق) أى حقيقة أو مجازا على عدم الحياة من غير اعتبار كون الموضوع قابلا لها فلا يكون التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة (قوله بأن الحضور عند المدرك الخ ) يعنى لاحاجة الى جعل الادراك مصدرا للمجهول كما أشار اليه فى شرح المقاصد (قوله الا على القول بالشبح الخ ) جمهور الحكماء فى بيان العلم

افترقوا فرقتين فرقة يقال لهم أهل الحقيقة والاخرى أهل الشبح وبيانه كما ذكروه هو أنا اذا أدركنا شيأ فلا خفاء فى أنه يحصل لنا حال لم يكن لنا قبل الادراك ويكاد تشهد الفطرة بأنها بحصول امر لم يكن لا بزوال أمر كان فانا قد ندرك ما لا وجود له فى الخارج وكثيرا ما يوجد شئ فى الخارج ولا ندركه فتلك الحال بوجود ذلك الشئ عند العقل بمعنى أنه يحصل له أثر يناسب ذلك الشئ ويميزه عن غيره فمنهم من قال مناسبة ذلك الاثر لذلك الشئ هو أنه بحيث لو وجد فى الخارج لكان نفس ذلك وهم اهل الحقيقة القائلون بأن العلم عين المعلوم ومنهم من قال تلك المناسبة هى أنه بحيث لو وجد فيه كان كيفية وشبحا منطبقا على ذلك الشئ لا عين الشئ كالصورة المنقوشة من الفرس على الجدار مثلا فانها ليست نفس الفرس بل شبحه المساوى والمنطبق عليه وهم أهل الشبح القائلون بأن العلم غير المعلوم بل شبحه وبهذا ظهر أن شبح الشئ من أقسام الكيف لكن يرد أنه لا يعد من العلم الا من حيث حضوره عند العقل كالصورة الحاضرة التى هى حقيقة الشئ بلا فرق فان أخرج قيد الحيثية المذكورة الصورة عن أقسام الموجودات أخرج الشبح أيضا والا فلا نعم على تقدير عدم الاخراج يكون مطلق الشبح كيفا بخلاف الصورة الحقيقية فانها قد تكون وقد لاتكون ثم اعلم أنه قد ذكر فى شرح المقاصد ان نسبة الحصول الى الصورة فى العقل نسبة الوجود الى الماهية فى الخارج فكما ليس للماهية تحقق فى الخارج ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر كذا ليس للصورة تحقق فى العقل ولعارضها المسمى بالحصول تحقق وبهذا الاعتبار يصح جعل العلم تارة نفس الصورة وتارة انتهى وحينئذ فلا اشكال فى العبارة أصلا فافهم قال فى الحاشية اشارة الى أن قيد الحيثية انما يجعل المقيد من الامور الاعتبارية لو جعل جزأ بأن يجعل العلم عبارة عن المقيد والقيد وأما اذا جعل خارجا فلا بأن يكون العلم عبارة عن نفس الصورة كما أن المعلوم كذلك الا أن العلم هو الصورة اذا حصلت عند العاقلة بخلاف المعلوم فانه لم يختص بذلك ولذا اعتبر اتحادهما مع ما فى الخارج انتهى أقول المعلوم وان كان عبارة عما فى الخارج لا يعد معلوما الا اذا اعتبر من حيث صورته عند العاقلة غاية الامر ان الحيثية خارجة كما فى العلم فلا فرق تدبر

المتحققة فى الخارج ويقال له العلم الحضورى لان المدرك حاضر بنفسه لا بصورته عند المدرك (كما فى العلم بالنفس وصفاتها) فان النفس مدركة لها ولصفاتها بلا واسطة صورة مغايرة لصورتها الخارجية واعترض بأن الحضور يقتضى شيئين ضرورة فيمتنع علم الشئ بنفسه وأجيب بأن النفس من حيث انها شاهدة غيرها من حيث انها مشهودة وهذا القدر كاف (أو بصورته المنتزعة منه المساوية له المرتسمة فى العقل أو آلته (كما فى الماديات أو) بصورته (الحاصلة فى العقل (ابتداء) من غير افتقار الى الانتزاع (كما فى المجردات والمعدومات وهى) أى الصورة (مع كونها مغايرة للهوية) الخارجية (التى بها الاتصاف)

---

(قوله ويقال له العلم الحضورى) قالوا الشئ المدرك اما أن لا يكون خارجا عن المدرك كالنفس وصفاتها فيكون حقيقته المتمثلة عند المدرك نفس حقيقته الموجودة فى الخارج ولا يكون ادراكه دائما واما أن يكون خارجا وحينئذ اما أن يكون موجودا ماديا فتكون حقيقته المتمثلة صورة منتزعة من ذلك أولا بأن يكون معدوما ولا يلزم أن يكون دائما ويسمى ادراك الاول حضوريا وما عداه حصوليا (قوله واعترض بأن الحضور الخ) واعترض بوجهين آخرين أيضا أحدهما أن يكون ادراك النفس لذاتها وصفاتها دائما لدوام الحضور واللازم باطل لان كثيرا من صفاتها مما لا تطلع عليه الا بعد التأمل والنظر وأجيب بمنع مقدمات بطلان اللازم فافهم وثانيهما أن النفس اذا كانت عالمة بذاتها وصفاتها كانت عالمة بعلمها بذلك وهكذا فيتسلسل العلوم وأجيب بأنها عبارات عقلية اذ ليس هناك الا شئ واحد يتعدد بالاعتبار ومرجعه الى أن حصول الشئ وحضوره لا يزيد عليه فى الواقع كوجوده (قوله المساوية الخ) اعترض الامام بأن العلم لو كان بحصول الصورة المادية التى تسمى ماهية لزم من تصور الحرارة كون المدركة حارة وكذا فى جميع الكيفيات وهو مع ظهور فساده يستلزم اجتماع الضدين عند تصورهما (قوله مع كونها مغايرة للهوية الخ) اشارة الى الجواب عن الاعتراض

فان الهوية فاعلة للصفات الخارجية وعليها تترتب الآثار بخلاف الصورة ومعنى مساواتها لها انها بحيث اذا وجدت فى الخارج كانت اياها (ليس حصولها فى الذهن كحصول العرض فى المحل فلا يوجب) حصولها فيه مع مساواتها للخارجية (اتصاف المدرك بالمدرك) لأن لزوم الاتصاف انما هو فى حصول العرض لمحله وحصول الصورة فى الذهن ليس كذلك بل هو عبارة عن حضورها وظهورها عنده (فالكريم يتصور البخل ولا يتصف به ويتصف بالكرم ولا يتصوره) فان قيل اذا لم يكن حصولها فيه حصولا اتصافيا واتصاف الذهن بالعلم ضرورى فكيف يكون العلم عبارة عنها قلنا الصورة قد تؤخذ من حيث

---

المذكور آنفا بأن الحار ما قام به هوية الحرارة التى هى جزئية متسلسلة بالعوارض فاعلة للآثار الخارجية لا صورتها وماهيتها الكلية التى هى مجردة عن ترتب الآثار (قوله ومعنى مساواتها الخ) أى ما ذكر من المغايرة لا ينافى مساواتها للهوية فانها بمعنى أنها بحيث لو وجدت الخ (قوله انما هو فى حصول العرض الخ) هذا جواب آخر عن اعتراض الامام وحاصله أن حصول الشئ للشئ يقال لمعان متعددة كحصول المال لصاحبه والسواد للجسم والسرعة للحركة والصورة للمادة وكل منهما للجسم والحاضر لما يحضر عنده وبالعكوس ولزوم الاتصاف انما هو فى حصول العرض لمحله دون البواقى وليس الحصول الادراكى كذلك فلا يستلزم الاتصاف ثم لما ظهر أن الحصول الادراكى لا يستلزم الحصول الاتصافى علم أنه لا استلزام فى عكسه أيضا حيث لا يستلزم الاتصافى الادراكى أيضا كما أشار اليه بقوله ويتصف بالكرم ولا يتصوره فاندفع أيضا ما ذكره الامام من أن الادراك اذا كان نفس الحصول فالمدرك هو الذى له حصول الشئ فكان الجسم الحار مدركا للحرارة وأقول يندفع به أيضا ما سبق من لزوم دوام علم النفس بصفاتها فتدبر (قوله قلنا الصورة قد تؤخذ الخ) هذا السؤال والجواب مذكوران فى شرح المقاصد بعد ذكر الاعتراض

الحصول فى النفس فتكون عرضا قائما بها حاصلا لها حصولا متأصلا اتصافيا فيكون موجودا عينيا كسائر صفاتها وفيه ماص وقد تؤخذ من حيث ذاتها مع

والجواب المشهور من الامام وحاصل ذلك الاعتراض هو أن الصورة العلمية عرض قائم بالنفس حاصل فيها حصول الاتصاف وجعلوها نفس ماهية العلوم والمطابقة للموجود العينى الذى ربما يكون من الجواهر فيلزم كونها عرضا وجوهرا وأيضا جعلوها كلية مع أن القائم بالنفس جزئى ضرورة فيلزم كونها كلية وجزئية وحاصل جوابه هو أن الممتنع كون الشئ الواحد من وجه واحد جوهرا وعرضا وكليا وجزئيا وأما عند اختلاف الوجوه فلا وكون تلك الصورة عرضا انما هو من جهة قيامها بالموضوع الذى هو النفس وكونها جوهرا من حيث انها ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى البواقى وكذا كونها جزئية من حيث قيامها بالنفس الجزئية وكونها كلية من حيث مطابقتها للافراد بمعنى أن الحاصل فى العقل من كل منها عند التجريد عن العوارض يكون تلك الصورة بعينها فلا تناقض انتهى أقول هذا غاية ما ذكروه فى تحقيق مسئلة العلم وبعد لا يخلو من الاشكال وذلك أنهم ان أرادوا بالوجوه المختلفة ههنا الوجوه الاعتبارية يلزم أن يكون الجوهر والعرض من الامور الاعتبارية مع أنها من الامور الحقيقية وان أرادوا بها الوجوه الحقيقية كأن أرادوا أن تلك الصورة فى وجودها الذهنى عرض وفى وجودها الخارجى جوهر ورد أنهما حينئذ متغايران بالحقيقة لا بالاعتبار فيمتنع القول باتحادهما فلا يتم أن العلم نفس المعلوم وأيضا لو كان الجوهر عبارة عن ماهية لو وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع لصدق على المعدوم الذى لو وجد لاستغنى عن الموضوع والعرض هو الموجود المفتقر اليه فحينئذ لا يتم القول بأن الصورة العلمية القائمة بالنفس جوهر كما لا يخفى فالتحقيق ان متابعة العلم للمعلوم هى المساواة السابقة التى لا تنافى المغايرة بالحقيقة فتدبره فانه من المزالق لكن لنا تحقيق يندفع به جميع الشبهات التى تورد فى هذا المقام فاطلبه فى رسالتنا المعمولة فى الحكمة الجديدة (قوله وفيه ما مر الخ) كتب فى الحاشية من أنه حينئذ يكون من الاعتبارات فان المأخوذ من حيث الحصول كذلك انتهى وقد سبق هنالك منا ما ينبغى مراجعته

قطع النظر عن الحصول فتكون صورة للموجود العينى الذى ربما يكون من الجواهر فلا يتصف بها النفس ( ومن أنكر الوجود العقلى جعل الادراك مجرد اضافة ) بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالما والمعلوم معلوما وعليه فالتعريف المذكور على ظاهره وهذه الاضافة لابد منها فى كون شئ عالما بآخر ولم يثبت غيرها عما يعول عليه فلذلك اقتصر عليها جمهور المتكلمين ( أو ) جعله ( صفة ذات اضافة ) والاعتراض فى علم الشئ بنفسه بأن التعلق لا يتصور الا بين شيئين مدفوع بأن التغاير الاعتبارى كاف كما مر ( فأشكل عليه العلم بالمعدومات ) فانه لا تحقق لها فى الخارج فاذا لم يتحقق فى الذهن أيضا لم تتصور الاضافة بينها وبين العالم بها ( فلزم القول بالصورة فى ) العلم بـ(المعدوم ) حتى لا يرد ذلك ( بل فى الكل ) فانه اذا علم أنه غير الاضافة فى فرد علم أنه كذلك مطلقا لما أنه أى الادراك فى الكل معنى واحد وحدة نوعية فلا يجوز اختلاف أفراده لكن الاشكال مندفع بأن الاضافة انما تتوقف على الامتياز الذى لا يتوقف على وجود المتمايزين كما أشرنا اليه فى باب الامور العامة ولما كان الاشكال بالمعدومات

---

(قوله ولما كان الاشكال الخ) يعنى ان الاشكال انما يلزم لو كانت الاضافة مجردة عن الصورة التى بها يحصل الامتياز الذى يتوقف عليه الاضافة لكن القائلين بأن العلم هو الاضافة لم يكونوا نافين للصورة وانما ينفون كونها عين المعلوم وكون العلم عبارة عنها دون الاضافة التى بها الاتصاف دون الصورة كما لا يخفى اه منه

---

( قوله فتكون صورة للموجود العينى الخ )قال فى شرح المقاصد وهى بهذا الاعتبار مفهوم لا تحقق له الا فى الذهن واطلاق المعلوم عليها تجوز لان المعلوم ما له صورة فى العقل لا نفس الصورة انتهى أقول هذا ما عليه الجمهور من أن المعلوم فى الموجودات هو الامر العينى وأما من يقول ان المعلوم مطلقا سواء فى الموجود والمعدوم هو الصورة الذهنية من حيث ذاتها كما يأتى فاطلاق المعلوم عنده على الموجود العينى تجوز عكس ما عليه الجمهور فانهم (قوله لم تتصور الاضافة بينها وبين العالم الخ) وما يقال من امكان تحققها قائمة بأنفسها على ما هو رأى أفلاطون أو بغيرها من الاجرام الغائبة عنا

وارداً على القول بالصورة أيضاً لان الصورة انما تكون لذى الصورة أشار الى دفعه بقوله ( ومعناها ) أى الصورة للمعدوم ( ان للمعدوم وجوداً غير متأصل ) بحيث لو أمكن تحققه فى الخارج وتحقق ذلك المعدوم لكان اياه ( وهى ) أى الوجود الغير المتأصل له والتأنيث باعتبار الصورة ( من حيث قيامها بالذهن ) وحصولها فيه ( علم ) وصورة يتصف بها الذهن ( ومن حيث ذاتها ) وماهيتها العقلية مع قطع النظر عن قيامها بالذهن ( معلوم ) وذو صورة ( بخلاف الموجود فان العلم ما فى الذهن والمعلوم ما فى الخارج ) وقيل العلم والمعلوم فى الكل الصورة الذهنية فباعتبار قيامها بالعاقلة علم وباعتبارها فى نفسها معلوم ( وأنواع الادراك ) أربعة أحدها ( احساس ) وهو ادراك للشئ الموجود فى الخارج الحاصل عند المدرك على هيئة مخصوصة به من الاين والوضع وغير ذلك ( و ) ثانيها ( تخيل ) وهو ادراكه مع الهيئة المذكورة لكن بلا شرط حضوره ( و ) ثالثها ( توهم ) وهو ادراك

---

فضرورى البطلان فى الممتنعات على ما قالوا ( قوله وتحقق ذلك المعدوم الخ ) قال بعضهم وفى بعض المواضع من كلام ابن سينا اعتراف بأن العلم بالممتنعات ليس بحصول الصورة لان المستحيل لايحصل له صورة فى العقل فلا يمكن أن يتصور شئ هو اجتماع النقيضين مثلا بل تصوره انما يكون على سبيل التشبيه بأن يعقل بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع ثم يقال هذا الامر لا يكون السواد والبياض ( قوله والتأنيث باعتبار الصورة الخ ) أى باعتبار ما مر أن حصول الصورة فى العقل هو نفس الصورة ليس لكل منهما تحقق على حدة أو باعتبار الخبر ( قوله وقيل العلم والمعلوم ) لايخفى ان القول باتحاد العلم والمعلوم أشد ملاءمة بهذا مما عليه الجمهور فتدبر ( قوله بلا شرط حضوره الخ ) فيكون أعم من الاحساس اذ هو ادراك المادى مع الهيئة المذكورة سواء فى حالة

لمعان غير محسوسة مخصوصة بالشئ الجزئى الموجود فى المادة (و) رابعها (تعقل) وهو ادراك الشئ من حيث هو هو فالاحساس مشروط بثلاثة أشياء حضور المادة واكتناف الهيئة وكون المدرك جزئيا والتخيل مجرد عن الشرط الاول والتوهم عن الاولين والتعقل عن الجميع بمعنى أن تكون الصورة مجردة عن العوارض المادية الخارجية وان لم يكن لها بد عن الاكتناف بالعوارض الذهنية (وقد يقال العلم لمطلق الادراك) الشامل للاربعة كما ذهب اليه الشيخ الاشعرى حيث قال الاحساس بالشئ علم به فالابصار علم بالمبصرات وهكذا لكن اطلاقه على الاحساس مخالف للعرف واللغة (و) قد يقال (للثلاثة الاخيرة)

---

حضوره أو غيبته (قوله غير محسوسة الخ) كالاضافات والكيفيات الغير المحسوسة (قوله من حيث هو هو الخ) قال فى شرح المقاصد أى لا من حيث شئ آخر سواء أخذ وحده مطلقا أو مع غيره من الهيئات الحاصلة من حصوله فى الذهن فقيد الحيثية للتقييد بتجرده عن العوارض الخارجية فقوله آخر أى آخر خارجى فتدبره (قوله بالعوارض الذهنية الخ) مثل تشخصها من حيث حلولها فى النفس الجزئية وعرضيتها من حيث قيامها بها ومقارنتها الصفات النفسية وفى كون هذه من العوارض الذهنية كلام سبق فى مبحث الماهية (قوله فالابصار علم بالمبصرات الخ) ونقل عن الجمهور ما حاصله أن الشيخ الاشعرى ان أراد أن حقيقة ادراك الشئ بالحس هى حقيقة ادراك المسمى بالعلم بحيث لا تفاوت الا فى طريق الحصول كما فى العلم بالشئ بطريق الاستدلال والالهام والحدس فممنوع لانا نجد فرقا بينا بين العلم بهذا اللون وابصاره والعلم بهذه الرائحة وشمها وهكذا وان أراد أن العلم يطلق على نوع الادراك بالحس فهو بحث لفظى راجع الى التسمية انتهى وأقول الظاهر من عبارة المصنف فى هذا المتن هو أن المراد هو الثانى (قوله لكن اطلاقه على الاحساس الخ) هذا انما يضر القول باطلاق العلم على الادراك الحسى لو اريد به الاطلاق بحسب العرف أو اللغة أما لو أريد به الاطلاق باصطلاح الشيخ فلا فتفطن (قوله مخالف الخ) فانه فى العرف واللغة اسم لغير الاحساس من الادراكات كما فى شرح المقاصد

أى التخيل والتوهم والتعقل كما عليه الجمهور ( و ) قد يقال ( للاخير ) أى التعقل خاصة ( والتصديق ) مطلقا فيعم اليقين وغيره والتصديق ( الجازم المطابق ) للواقع ( الثابت ) الغير الزائل بتشكيك المشكك ( فيسمى الخالى عن الجزم ظنا وعن المطابقة جهلا مركبا وعن الثبات اعتقادا ) وقد يراد بالظن ماليس بيقين فيعم الظن الصرف والجهل المركب واعتقاد المقلد وبالجملة ينحصر التصديق فى العلم والجهل المركب والاعتقاد والظن لان غير الجازم لابد أن يكون راجحا لانه أقل مراتب الحكم أعنى اذعان الوقوع أو اللاوقوع (وأما) ماذكره جمع من أن غير الجازم ان كان راجحا فظن أو مساويا فشك أو مرجوحا فوهم فلم يرض به المصنف لان (الشك ) عنده عبارة عن نفس التردد ( والوهم) ملاحظة للطرف المرجوح ( ف ) كلاهما ( تصور ) بلا حكم فان قيل المراد بالشك الحكم بتساوى الطرفين عند العقل قلنا هذا تصديق يكون أحد الاقسام

---

( قوله الغير الزائل الخ ) اعترض على اعتبار الثبات فى اليقين بأنه لو أريد به عدم الزوال فربما يكون اعتقاد المقلد كذلك وان أريد به امتناع الزوال فاليقين الحاصل من النظر قد يذهل عن بعض مباديه فيشك فيه بل ربما يحكم بخلافه وأجيب بأنه لو أريد بالذهول مجرد حصول المبادى بالفعل فى العقل فامكان طريان الشك حينئذ ممنوع وان أريد به الزوال الى حيث يفتقر الى تحصيل واكتساب فلا يقين حينئذ بذلك الحكم النظرى ونحن انما نحكم بامتناع الشك فى اليقين مادام يقينا (قوله اعتقادا )وقد لا يعتبر فى الاعتقاد المطابقة فينقسم الى الصحيح والفاسد فيكون أعم من الجهل المركب لانه مشروط بعدم المطابقة فهو فاسد فقط (قوله والجهل المركب والاعتقاد الخ ) أى الاعتقاد بالمعنى المذكور فى المتن أعنى الصحيح كما قيده به فى شرح المقاصد لا بالمعنى الاعم من الجهل المركب والا لزم جعل الاعم من الشئ قسيما له (قوله لان غير الجازم الخ )أى من التصديق كما ظهر (قوله فان قيل المراد بالشك الخ) وكذا يقال المراد بالوهم الحكم بمرجوحية الطرف المرجوح (قوله قلنا هذا تصديق الخ)

الاربعة بمنزلة قولك أناشاك فى هذا ( والذهول عن الصورة الادراكية ان انتهى الى زوالها فنسيان والا فهو ) وقد لا يفرق بين السهو والنسيان ( والجهل قسمان بسيط ومركب و ( البسيط ) عدم العلم عما من شأنه أن يكون عالما فهو ( عدم ملكة للعلم والمركب مضادله ) لانهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما فى محل واحد ( وقيل مماثل له ) وامتناع اجتماعهما انما هو للمماثلة لا للتضاد ( اذ لا اختلاف ) بينهما ( الا بعارض ) هو ( الطباق ) فان العلم مطابق لمتعلقه والجهل غير مطابق له والطباق واللاطباق نسبتان والنسبة خارجة عن المنتسبين عارضة لكونها متأخرة عن طرفيها والجواب أن الطباق واللاطباق أخص صفاتهما فيلزم من الاختلاف فيهما الاختلاف فى الذات ثم العلم اما قديم لا يسبقه العدم وهو علم الله تعالى أو حادث يسبقه وهو علم المخلوق ( والعلم الحادث قد يكون بالقوة ) المحضة ( وهو الاستعداد ) للعلم بالفعل وحصول الاستعداد للعلم الضرورى يكون بالحواس كما يستفاد من حس اللمس أن هذه النار حارة فتستعد النفس للعلم بأن كل نار حارة والعلم النظرى يكون بحصول الضروريات ( وقد يكون بالفعل اما اجمالا بأن يلاحظ أمر بسيط هو مبدأ للتفاصيل ) أى تفاصيل الاجزاء كمن علم مسئلة فيسئل عنها فانه يحضر الجواب أعنى المسئلة فى ذهنه

---

ولعل من عدهما من التصديق انما أراد بهما هذا الذى ذكر فيكون النزاع لفظيا (قوله بمنزلة قولك أنا شاك الخ ) وقولك أنا متوهم الخ (قوله وقد لا يفرق الخ) وعلى التقديرين يكون نسبتهما الى العلم نسبة الموت الى الحياة بمعنى انهما عدم ملكة العلم لكن مع خصوصية قيد الطريان كما مر (قوله عما من شأنه أن يكون الخ) فيكون الجهل البسيط أعم من السهو والنسيان فانهم (قوله والجواب الخ) الظاهر أنه معارضة ويمكن تنزيله على المنع أيضا أى لا نسلم أن الاختلاف بالعرض لا يوجب الاختلاف بالذات انما يكون كذلك لو لم يكن لازما من أخص الصفات

دفعة من غير تفصيل ( أو تفصيلا بأن ) ينظر الى أجزاء المعلوم و ( يلاحظ التفاصيل ) واحدا بعد واحد وشبه ذلك بمن يرى نعما كثيرة تارة دفعة فانه يرى فى هذه الحالة جميعها ضرورة وتارة بأن يحدق البصر نحو واحد واحد ويميزه ويفصل الأجزاء بعضها عن بعض فالرؤية الأولى اجمالية والثانية تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجدان فنفس حال البصيرة بالنسبة الى مدركاتها على حال البصر بالنسبة الى مدركاته فى ثبوت الحالتين فيهما أيضا ( ويجوز ) بالاتفاق ( انقلاب ) العلم ( النظرى ضروريا ) فعندنا بأن يخلق الله تعالى فى العبد علما ضروريا متعلقا بما يتعلق به علمه النظرى والمعتزلة اعتمدوا فى الجواز على تجانس العلوم ومنعوا الوقوع فيما يكون مكافئا به كالعلم بالله وصفاته لئلا يلزم التكليف بغير المقدور وانه قبيح يمتنع وقوعه من الله تعالى والجواز بالنظر الى كونه علما وانما امتنع وقوعه

---

(قوله والفرق بينهما معلوم الخ) واعترض بأن الحاصل فى العلم الاجمالى اما أن يكون صورة واحدة فيلزم أن يكون للحقائق المختلفة صورة واحدة مطابقة لكل منها مساوية لها ونفس ماهيتها وهو باطل واما أن يكون صورا متعددة لتلك المختلفات فيكون العلم التفصيلى بها حاصلا فلا فرق وغاية التفرقة على ما هو ظاهر عبارتهم هى أن حصول الصور ان كان دفعة واحدة فعلم اجمالى وان كان على ترتيب زمانى بأن يحصل واحد بعد واحد فتفصيلى لكن حينئذ لا يكون العلم الاجمالى مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض مع أنه خلاف مازعموه من توسطه بينهما ويمكن الجواب بأن الحاصل فى الاجمالى صورة واحدة تطابق الكل لكن بالاجتماع من غير ملاحظة تفاصيل الاجزاء وفى التفصيلى صور متعددة يطابق كل منها واحدا من الاجزاء على الانفراد والتفصيل كذا قالوا ( قوله على تجانس العلوم الخ ) ان قيل التحقيق هو أن التصور والتصديق مختلفان بالذات قلنا لعله أراد بالعلم ماهو أحد أقسام التصديق أو أراد بالتصورات متماثلة وكذا التصديقات أو نقول هذا البعض من الذين يرون أن حقيقة العلم مطلقا هى الصفة الموجبة للتمييز (قوله والجواز بالنظر الخ)

لعارض التكليف به ( وفى عكسه ) أى انقلاب الضرورى نظريا ( خلاف ) جوزه البعض لتجانس العلوم فيصح على كل ما يصح على الآخر وردّ عليه بجواز أن يكون التنوع أو التشخص مانعا عن ذلك ومنعه آخرون لانه يفضى الى جواز الخلو عن الضرورى المؤدى الى جواز خلو العاقل الناظر فى العلوم عن العلم باستحالة اجتماع الضدين وأن الكل أعظم من الجزء وغير ذلك من الضروريات التى تلزم العاقل وانه محال بالوجدان وفيه أن الخلو عن الضرورى انما يمتنع مادام ضروريا وبعد الانقلاب لا يبقى هذا الوصف وهنا قول آخر أنه لا يجوز فى ضرورى هو شرط لكمال العقل لان كماله شرط للنظر والنظر شرط للنظرى لتوقفه عليه ( كما )

---

(قوله لتوقفه عليه الخ) وفيه أن المتوقف على النظر هو حصول النظرى لا كونه نظريا ولا استحالة فيه اهـ منه

---

جواب عما يقال ان اللازم مما ذكروه هو نفى الجواز دون الوقوع وحاصله أنه ليس معنى كلامهم ان الانقلاب فى العلم بانه تعالى مثلا جائز وليس بواقع بل معناه أنه جائز نظرا الى كونه علما ( قوله بجواز أن يكون التنوع الخ ) أقول ذكر التنوع مشعر بأن مجوز الانقلاب أراد بالتجانس الاشتراك فى الجنس على ما هو مصطلح الفلاسفة وليس كذلك فانه من المتكلمين وفسره بالمماثلة والاتفاق فى الماهية على ما فى شرح المقاصد (قوله وهنا قول آخر الخ) فان قلت هذا يشعر بأن القول الاول هو الجواز مطلقا أى فى كل ضرورى سواء كان شرطا لكمال العقل أولا وفساده ظاهر لاستحالة النظرى بدون الضرورى كما بين فى محله قلنا ذلك انما يمنع جواز اجتماع كل الافراد على الانقلاب بحيث لا يبقى شئ من الضروريات لا جواز الانقلاب على كل فرد على الانفراد وهو المراد من القول الاول (قوله لان كماله شرط للنظر الخ) لعله أراد نقل ما ذكره المصنف فى شرح المقاصد بقوله وذهب امام الحرمين الى أنه لا يجوز فى ضرورى هو شرط لكمال العقل الذى به

اختلف ( فى تعدد العلم ) الحادث ( بتعدد المعلوم ) وبنى الامام الرازى هذا الاختلاف على الخلاف فى تفسير العلم أنه اضافة فيكون التعلق بهذا غيره بذاك أو صفة ذات اضافة فيجوز للواحد تعلقات بأمور متعددة وكثرة التعلقات الخارجة

---

يستأهل لاكتساب النظريات لانه لو انقلب نظريا لزم كونه شرطا لنفسه وهو دور انتهى وأنت خبير بأنه نقل غير واف بهذا المقصود كما لا يخفى على المتدبر فى العبارتين ثم أقول ان من البين أنهم لم يريدوا من انقلاب العلمين ان يصير أحدهما بعينه هو الآخر فانه من الانقلاب المستحيل بل المراد هو أنه يتعلق أحدهما بما يتعلق به الآخر على سبيل البدل وهذا ليس من المستحيل سواء كانا متجانسين أو متخالفين سيما اذا كانا من شخصين فتدبر ثم اختلفوا فى أن العلم الضرورى هل يجوز استناده الى النظرى أولا فمنعه بعضهم متمسكا بأنه لو توقف على النظرى لزم توقفه على النظر فيكون نظريا لا ضروريا هذا خلف وجوزه بعض آخر متمسكا بأن العلم بامتناع اجتماع الضدين ضرورى مع توقفه على النظر فى حقيقتهما وأجيب بأن التوقف انما هو على تصورهما بوجه ما وهو لا يلزم أن يكون بالنظر والحق أن هذا نزاع لفظى يرجع الى تفسير التصديق الضرورى هل هو الذى لا يفتقر الى النظر أصلا لا فى نفسه ولا فى أطرافه أو هو الذى لا يفتقر اليه فى نفسه فقط كذا حرره بعض المحققين (قوله الحادث الخ) بخلاف القديم فانهم اتفقوا على أنه واحد يتعلق بمعلومات متعددة وأما الحادث فقد اختلفوا فيه فذهب الشيخ ومن تبعه الى أن الواحد منه يمتنع أن يتعلق بمعلومين مثلا وهو المعنى بقولهم يتعدد العلم بتعدد المعلوم وقد يقال لو تعلق الواحد منه بما فوق الواحد لزم تعلقه بما لا نهاية له ولا يخفى ضعفه جدا وذهب بعض الاصحاب الى أنه يجوز بل يجب واستدل عليه بأن العلم بالشئ يستلزم العلم بذلك وهكذا لا الى نهاية فلو لم تكن عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد لزم حصول علوم غير متناهية لكل من علم شيأ واحدا ولا يخفى ضعف هذا أيضا (قوله أو صفة ذات اضافة الخ ) أورد عليه أن عدم الامتناع عند العقل بالنظر الى كون العلم صفة ذات اضافة

عن الصفة لا تجعلها متعددة متكثرة ( و ) الأدلة السمعية دلت على أن ( محله )
أى العلم الحادث ( القلب ) وان لم يتعين هو لذلك عقلا بل يجوز أن يخلقه الله
تعالى فى أى جوهر شاء ( الا أن الكلام فى القلب ) والظاهر من كلام كثير من
المحققين أن ليس المراد بالقلب العضو المخصوص الموجود لكل حيوان بل الروح
الذى به امتاز الانسان ( ولا كلام فى توسط الآلات ) أى المشاعر الظاهرة
والباطنة ( فى ) العلم بالجزئيات ) وسيجىء ان شاء الله تعالى فى باب الجواهر
تفصيله ( ومناط التكليف ) الشرعى ( القوة الحاصلة عند العلم ) الحاصل
بسبب احساس الجزئيات والتنبه للمشاركات والمباينات (ببعض المعلومات )
الكلية ( الضرورية ) فان النفس اذا أحست بجزئيات كثيرة وارتسمت صورها
فى آلاتها ولاحظت نسبة بعضها الى بعض استعدت لان يفيض عليها من المبدأ
الفياض صور كلية وأحكام تصديقية فيما بينها فهذه علوم ضرورية ( بحيث
[illegible]
منها ( وهى القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة ) حتى لا يتوجه التكليف
على فاقديها من المجانين والصبيان والبهائم *(ومنها) أى من الكيفيات النفسانية

---

لا يستلزم الجواز فى نفس الامر على ما هو المتنازع لجواز أن يمتنع لدليل خارجى
كذا قيل ( قوله الحاصل بسبب احساس الجزئيات الخ ) قال فى شرح المقاصد
ماحاصله ان مناط التكليف هو العقل والمراد به هنا هو العلم ببعض الضروريات
الكلية اذ لو كان غير العلم لصح انفكاكهما بأن يوجد عالم لا يعقل وعاقل لا يعلم
وهو باطل وليس هو العلم بالنظريات لانه مشروط بالعقل فيلزم تأخر الشئ عن نفسه
ولا العلم بجميع الضروريات والا لما صدق على من يفقد بعضها لفقد شرطه من
التفات أو تجربة أو تواتر أو نحو ذلك مع انه عاقل اتفاقا واعترض بمنع الملازمة
فان المتغايرين قد يتلازمان وبمنع بطلان اللازم أيضا فان العاقل قد يكون بلا علم

( الارادة وهى كسائر الوجدانيات ) فى أنه ( يسهل معرفتها ) ومعناها واضح عند العقل غير ملتبس بغيرها ( و يعسر تعريفها ) بكنه الحقيقة ولهذا اختلف فى تفسيرها ( وتفارق الشهوة ) التى هى توقان النفس نحو الأمور المستلذة ( فى الوجود ) فان الانسان قد يريد شرب دواء كريه ولا يشتهيه بل ينفر عنه وقد يشتهى الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم أن فيه هلاكه ( ولشدة تعلقها ) أى الارادة ( بالقوة الادراكية كما ) تعلق ( الشهوة بالطبيعة ) فهذا أيضا يدل على تغايرهما ( قيل ) فى تفسير الارادة (هى اعتقاد النفع) والقائل كثير من المعتزلة لان نسبة القدرة الى طرفى الفعل على السواء فاذا حصل اعتقاد النفع فى أحد طرفيه ترجح على الآخر عند القادر وأثر فيه قدرته ( أو ميل يعقب ذلك ) الاعتقاد واليه ذهب بعضهم لان القادر كثيرا ما يعتقد النفع ولا يريد مالم يحدث هذا الميل ( أو العلم بما هو عند العالم كمال وخير ) كما هو مذهب الفلاسفة فانهم لما ذهبوا الى أنه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار وعلموا أن فى نفى الارادة

فى تعريفهما واجيب بان التوقف انما هو على تصورهما بوجه ما وهو لا يلزم أن يكون بالنظر والحق أن هذا نزاع لفظى يرجع الى تفسير التصديق الضرورى هل هو الذى لا يفتقر الى النظر أصلا لا فى نفسه ولا فى أطرافه أو هو الذى لا يفتقر اليه فى نفسه فقط كذا حرره بعض المحققين (قوله الحادث الخ) بخلاف القديم فانهم اتفقوا على أنه واحد يتعلق بمعلومات متعددة وأما الحادث فقد اختلفوا فيه فذهب الشيخ ومن تبعه الى أن الواحد منه يمتنع أن يتعلق بمعلومين مثلا وهو المعنى بقولهم يتعدد العلم بتعدد المعلوم وقد يقال لو تعلق الواحد منه بما فوق الواحد لزم تعلقه بما لا نهاية له ولا يخفى ضعفه جدا وذهب بعض الاصحاب الى أنه يجوز بل يجب واستدل عليه بأن العلم بالشئ يستلزم العلم بذلك وهكذا لا الى نهاية فلو لم تكن عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد لزم حصول علوم غير متناهية لكل من علم شيأ واحدا ولا يخفى ضعف هذا أيضا (قوله أو صفة ذات اضافة الخ ) أورد عليه أن عدم الامتناع عند العقل بالنظر الى كون العلم صفة ذات اضافة

لاختصت بذوى العلم وليست كذلك لان الحركة الارادية مأخوذة فى تعريف مطلق الحيوان ( والتفسير ) لها ( بصفة بها يرجح الفاعل أحد مقدوريه من الفعل وتركه ) كما ذهب اليه أصحابنا لانها غير مشروطة باعتقاد النفع أو ميل يعقبه فان الهارب اذا عن له طريقان متساويان فى النجاة يختار أحدهما بارادته ولا يتوقف على ترجيح أحدهما النفع يعتقده فيه أو ميل يعقبه ( لا يكشف ) هذا التفسير أيضا ( عن حقيقتها ) لانا لا نسلم وجود صفة كذلك لانه ان تساوت نسبتها الى الطرفين احتيج فى التعلق بأحدهما الى مخصص لامتناع الترجيح بلا مرجح وينقل الكلام اليه فيلزم الدور والتسلسل أولا فيلزم الايجاب قلنا هى نسبتها الى الطرفين سواء لكنها لكونها تابعة للادراك يعلقها الفاعل بما

---

( قوله قلنا هى نسبتها الخ ) وقلنا انها لذاتها تقتضى التعلق بما هو راجح عند الفاعل ولا ايجاب لان الفاعل الموجب لا يختلف فعله بخلاف المختار لانه قد يكون الراجح عنده الفعل وقد يكون الترك وذلك لاختلاف المصالح بحسب اختلاف الاوقات اه منه

---

ما يناسب الشئ من حيث اقتضاؤه براءة لذلك الشئ من القوة الى الفعل كمال له ومن حيث كونه مؤثرا خير (قوله لان الحركة الارادية الخ) واجابوا بأن المراد بالارادة المشتركة بين الحيوانات حالة ميلانية الى الفعل أو الترك وهى منتفية عن الواجب (قوله ولا يتوقف على ترجيح الخ) قالوا هذا التفسير كما لا يقتضى كونها من جنس الاعتقاد والميل لا يقتضى كون متعلقها مقدورا لجواز أن تكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شأنها الترجيح لاحد طرفى المقدور ولهذا جاز ارادة الحياة والموت فبطل ما قيل ان متعلق الارادة على هذا التفسير لا يكون الا مقدورا

هو راجع عنه ( وزعم الاشعرى أن ارادة الشئ نفس كراهة ضده ) اذ لو كانت مثلها أو ضدها لما جاز اجتماعهما ولو كانت مخالفة لها لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر كالسواد المخالف للحلاوة يجتمع مع ضدها الذى هو الحموضة فلزم جواز اجتماع ارادة الشئ مع ارادة الضد لان ضده كراهة الضد نفس ارادة الضد وأجيب بأنا لا نسلم لزوم جواز اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الآخر لجواز أن يكونا متلازمين ويمتنع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ثم لا يخفى أنه ربما يراد شئ ولا يخطر بالبال ضده فضلا عن أن يكره * ( ومنها القدرة وهى صفة تؤثر وفق الارادة ) خرج ما لا يؤثر كالعلم اذ لا تأثير له وان توقف تأثير القدرة عليه وما يؤثر لا على وفق الارادة كالقوى النباتية والعنصرية ( أو ) هى ( مبدأ الافعال مختلفة ) كما قيل فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عندنا فلا تدخل فى شئ من التعريفين قلنا ليس المراد التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى أنها صفة من شأنها التأثير والايجاد والقدرة الحادثة كذلك ولكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى ( والقوة أعم ) من القدرة بكلا المعنيين ( اذ ) هى صفة ( هى مبدأ التغيير فى آخر من حيث

---

فيمتنع تعلقها بالارادة كما مر آنفا قلنا نسبتها الى الطرفين بمعنى ان ترجيحها لاحد الطرفين لمحض نفسها من غير حاجة الى رجحان واعتقاد نفع فى ذلك الطرف فتدبر (قوله ثم لا يخفى الخ) أقول لا يجوز أن يكون مراد الاشعرى هو أنه اذا تحقق الشعور بالشئ وبضده يتحد ارادة أحدهما بكراهة الآخر فانهم ثم اعلم أن القائلين بالتغاير اختلفوا فى الاستلزام فذهب الغزالى الى أن ارادة الشئ تستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن مكروها لكان مرادا فيلزم ارادة الضدين وهو محال لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان وأجيب بمنع المقدمتين أما الاولى فلجواز أن لا يتعلق كراهة ولا ارادة بالضد ككثير من الامور المشعور بها وأما الثانية فلجواز أن يكون كل من الضدين مرادا من وجه غير وجه الآخر (قوله ولكن لم تؤثر الخ) والنزاع

هو آخر ) قيد الحيثية للاشعار بأنه يكفي التغاير الاعتباري قال بعض الأفاضل لفظ القوة معناه المتعارف عند الجمهور هو أن يتمكن الحي من الافعال الشاقة ثم نقل منه الى سببه المسمى قدرة وهي صفة بها يتمكن الحي من الفعل وتركه بالارادة والى لازمه أيضا وهو كونه بحيث لا ينفعل سريعا ثم عمم فاستعمل في كون الشيء مطلقا حيوانا كان أو غيره بهذه الحيثية ثم نقل من القدرة الى لازمها بالنسبة الى الفعل المقدور وهو امكان حصوله مع عدمه وهذا المعنى مقابل الفعل بمعنى الحصول وهو المتعارف بين المنطقيين ونقل أيضا من القدرة الى ماهو كالجنس لها من الصفة المؤثرة المشتركة بينها وبين الايجاد والقوة بهذا المعنى هي مبدأ التغيير ( اما مع القصد أو بدونه وكل ) منهما ( اما مختلفة الآثار ) والافعال ( أولا فالاولى ) وهي الصفة المؤثرة مع القصد والشعور واختلاف الآثار ( القوة الحيوانية ) التي يقال لها القدرة على التفسيرين ( والثانية ) وهي القوة المؤثرة

---

في أنها هل هي تسمى قدرة بدون التأثير بالفعل أو لا نزاع في اللفظ والتسمية فتدبر (قوله قيد الحيثية الخ ) أي بعد اعتبار قيد الآخرية المفيد لوجوب التغاير بين المؤثر والمتأثر ( قوله التغاير الاعتباري الخ ) مثل بالطبيب المعالج لنفسه واعترض بأن التغاير فيه حقيقي لان التأثير للنفس والتأثر للبدن فالاقرب التمثيل بالمعالج نفسه في تهذيب الاخلاق وتبديل الملكات ( قوله معناه المتعارف الخ ) قال في شرح المقاصد لفظ القوة يقال لصفة يتمكن الحيوان بها من مزاولة أفعال شاقة ويقابلها الضعف انتهى فتدبره (قوله الى سببه المسمى قدرة الخ ) واما بالنظر الى ما في شرح المقاصد المذكور آنفا فالى اعم منه (قوله والى لازمه الخ ) أي لازم المعنى المتعارف (قوله بالنسبة الى الفعل ) وأما بالنسبة الى الفاعل فبمعنى تمكنه من تحصيل الشيء مع عدمه (قوله من الصفة المؤثرة الخ ) أي أعم من أن يكون تأثيرها بالارادة أولا فهذا تعميم في سبب المعنى المتعارف على وزان التعميم الذي في لازم ذلك المعنى المبين بقوله ثم عمم الخ وأنت خبير بأن فيه اضطرابا فالاولى أن يقال معناها

مع القصد والشعور لكن على نهج واحد هي القوة ( الفلكية ) المسماة بالقدرة على التفسير الاول (والثالثة) وهي مبدأ الآثار المختلفة لا على سبيل القصد والشعور القوة ( النباتية ) المسماة بالقدرة على التفسير الثاني ( والرابعة ) التي هي مبدأ الآثار على نهج واحد بدون القصد والشعور هي القوة (العنصرية ) التي ليست قدرة على شيء من التفسيرين ( ثم القدرة الحادثة ) انما توجد ( مع الفعل لا قبله ) اذ لو كانت قبله لانعدمت ( لامتناع بقاء الأعراض ) فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو محال ولا يرد النقض بالقدرة القديمة لانها ليست من قبيل الاعراض ( ورد ) بعد تسليم امتناع بقاء الاعراض ( بأنها يجوز أن ( تستمر بتجدد الامثال ) الى حال الفعل ( كالعلم وغيره مما هو قبل الفعل) وفيه أن وجود المقدور حينئذ ان كان بالقدرة الزائلة يعود المحذور أو الحاصلة فهو المطلوب ( قالوا ) أي المعتزلة ( لو لم يكن القدرة ) الا مع الفعل لم تتعلق (الا حال) وجود (الفعل) ولو لم تتعلق الا حال وجوده ومعنى تعلق القدرة به ايجاده ( لزم ايجاد

---

المتعارف ما مر آنفا من شرح المقاصد ثم عممت بنقلها الى القدرة المذكورة ثم عممت بنقلها من القدرة الى هذا المعنى اعني مبدأ التغيير فتأمل ( قوله على التفسير الثاني الخ) فظهر أن بين التفسيرين عموما من وجه ( قوله والمعلول بدون العلة الخ) هذا كلام الرازي على من يقول بتأثير القدرة الحادثة ثم أقول لعل مرادهم بكون القدرة مع الفعل لا قبله هو أن الفعل لابد أن يتعلق بالقدرة عند حصوله ضرورة فلا يصح كون القدرة متقدمة عليه بحيث يكون الفعل حين حصوله غير مقدور وحين عدمه مقدورا فانه ظاهر الفساد يدل على ذلك ما تمسكوا به أيضا على مدعاهم من أن الفعل حال عدمه ممتنع كما سبق ولا شيء من الممتنع بمقدور اذا تقرر هذا فالاستدلال المذكور بقولهم لامتناع بقاء الاعراض زمانين والرد عليهم بجواز الاستمرار بتجدد الامثال لايلائم هذا التحرير بل الرد لايضر القائل بما ذكر ويصرح بما ذكرنا احتجاج المعتزلة الآتي نقضا عليهم بلزوم ايجاد الموجود فانه ناظر الى كون الفعل حين

الموجود ) وتحصيل الحاصل ( و ) لزم أيضا ( امتناع التكليف ) لان التكليف به انما يكون قبل حصوله ضرورة أنه لا معنى لطلب حصول الحاصل واذا كان الفعل قبل الوقوع غير مقدور كان جميع التكاليف الواقعة تكليفا بما لا يطاق وهو باطل بالاتفاق ( ورد ) الاول بأنه مبنى على تأثير القدرة الحادثة وهو ممنوع ولئن سلم ف( بما سبق ) ذكره فى الباب الثانى من أن ايجاد الموجود بالوجود الذى هو أثر ذلك الايجاد غير مستحيل وانما الممتنع ايجاد الموجود بوجود سابق ( و ) الثانى ( بأنه يكفى فى التكليف ) عند من يقول بكون القدرة مع الفعل ( كون الفعل مما يتعلق به القدرة فى الجملة ) ولا يلزم أن يكون مقدورا حال التكليف ( كايمان الكافر بخلاف خلق الجسم ) ونحوه مما لا يتعلق به قدرة العبد أصلا ( فعلى الاول ) أى القول بوجود القدرة مع الفعل لا قبله ( الممنوع ) الذى منع من فعل يصح صدوره عنه فى الجملة ( لا يكون قادرا ) اذ لا فعل حينئذ فلا قدرة عليه

---

وجوده مقدورا وبلزوم امتناع التكليف فانه ناظر الى كونه حين العدم غير مقدور وحينئذ فالجواب المناسب هو ما ذكره فى شرح المقاصد بعد النقض بالقدرة القديمة من أنه ان أرادوا بامتناع الفعل حين العدم امتناعه مع وصف كونه معدوما فسلم لكنه لا ينافى المقدورية وامكان الحصول من القادر وان أرادوا امتناعه فى زمان عدمه فغير مسلم بل هو ممكن اللهم الا أن يحرر المدعى بما يلائمهما كما حرره الشارح « مد ظله » ( قوله ولا يلزم أن يكون مقدورا حال الخ ) هذا اذا اشترط أن يكون المكلف به مقدورا بالفعل وأما اذا كانت مقدوريته بالقوة كافية للتكليف به فلا نسلم أنه ليس مقدورا حال التكليف غايته أنه بالقوة لا بالفعل فظهر أن مرادهم من نفى القدرة قبل الفعل نفى تعلقها به بالفعل لا بالقوة وبما قررناه ظهر لك حال الجواب المناسب أيضا فتفطن فان تحرير المقام مما تفردنا به ( قوله اذ لا فعل حينئذ فلا قدرة عليه الخ ) الظاهر الملائم لما حررناه هو أن مقصودهم من ذلك هو أن الممنوع

( كالزمن ) الذى هو عاجز عن الفعل وعلى القول الثانى الممنوع ليس كالزمن بل هو قادر والمنع لا ينافى القدرة وانما ينافى المقدور وذلك الفرق الظاهر بين الصحيح الممنوع من الفعل والزمن الذى أصابته آفة القدرة قلنا لا فرق الا بجريان عادة الله تعالى بخلق القدرة فى الممنوع المقيد حال ارتفاع القيد لان ارتفاعه معتاد وعدمه فى الزمن فان ارتفاع زمانته غير معتاد (وكذا) على الاول ( القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين ) لانها مع الفعل ولا شك أن مانجده عند صدور أحد المقدورين مغاير لما نجده عند صدور الآخر (والحق أن) القدرة بمعنى (القوة التى هى مبدأ الافعال المختلفة) وهى التى بحيث اذا انضمت اليها ارادة أحد

---

من الفعل ليس قادرا بالفعل اذ لافعل حينئذ حتى يتعلق قدرته به وأما القدرة بمعنى مبدا التغيير فلم ينكروا وجودها فى الممنوع غايته أنها لاتتعلق الا عند الفعل فلا نزاع معنى مع المعتزلة (قوله وانما ينافى المقدور الخ) هذه عبارة المصنف فى شرح المقاصد نقلا عن المعتزلة والمعنى أن المنع من الفعل لا ينافى وجود صفة القدرة فى الممنوع وانما ينافى مقدورية المقدور أى تعلق القدرة به والا فليس له معنى محصل فاتضح حديث عدم النزاع ( قوله للفرق الظاهر الخ ) واستدل عليه أيضا بأن القيد الممنوع لم يلحقه تغير فى ذاته وصفته فقدرته موجودة عند القيد اذ هى عن صفات نفسه بخلاف العاجز وأجيب بمنع عدم التغير فى الصفة ( قوله الا بجريان عادة الله الخ ) هذا الجواب وجواب الاستدلال الذى مر آنفا يدلان بظاهرهما على أن النزاع بين الفريقين معنوى فتدبر ( قوله مغاير لما نجده عند الخ ) ضرورة أن الشرائط المخصصة لهذا غير المخصصة لذاك كما يصرح به قريبا (قوله والحق الخ) هذا توفيق بين الفريقين أخذه من كلام الامام حاصله أن القدرة بمعنى نفس القوة التى هى مبدأ التغيير كائنة مع الفعل وقبله وبعده سواء كان بقاؤها بنفسها أو بتجدد الامثال وأما بمعنى القوة المأخوذة مع جميع شرائط تأثيرها أو تسببها العادى التى من جملتها تعلقها بالمقدور

الضدين حصل ذلك الضد ( تأثيرا ) عند المعتزلة ( أو تسببا عاديا ) عند الاشاعرة ( توجد مع الفعل وقبله وبعده و) بمعنى القوة التي تكون ( مع جميع شرائط التأثير ) أو التسبب العادي ( لا تكون الا معه ) ويمتنع تعلقها بمقدورين فان الشرائط لهذا غيرها لذاك هذا وكأن ذلك مبني على منع امتناع بقاء الاعراض فافهم * ( والعجز ) المقابل للقدرة ( قيل هو ) وجودي (ضد القدرة ) للقطع بأن في الزمن معنى لا يوجد في الممنوع من الفعل مع اشتراكهما في عدم التمكن من الفعل فان كل عاقل يجد من نفسه تفرقة بين كونه زمنا وكونه ممنوعا من القيام مع سلامته وما هي الا أن في الزمن صفة وجودية هي العجز وليست في الممنوع ( فلا يتعلق الا بالموجود ) لان تعلق الموجود بالمعدوم خيال محض فالزمن عاجز عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم وردّ بأنه بعد تسليم كونه وجوديا مكابرة فلا امتناع في تعلقه بالمعدوم كالعلم والارادة ولهذا أطبق العقلاء على أن عجز المتحدين انما هو عن الاتيان بالمثل المعدوم (وقيل) هو ( عدم ملكة ) للقدرة ( للقطع بأن عجز المتحدين ) بمعارضة القرآن ( انما هو عن الاتيان بالمثل ) المعدوم لا عن السكوت وعدم الاتيان بالمثل لان العقل يحكم بأن المعارضة انما هي

---

بالفعل فهي مع الفعل ليس الا (قوله وكأن ذلك مبني على منع الخ) يعني أن ما ذكر من أن نفس القوة المذكورة توجد مع الفعل أو قبله وبعده انما يتم على القول بجواز بقاء الاعراض والا فهي عرض لا يبقى زمانين على قاعدتهم هذا وأنت مما حررناه لك سابقا فهمت أن مدعاهم ليست مبنية على امتناع بقاء الاعراض بل بقاؤها بالتجدد يكفي فيما هم بصدده ولعل الامر بالفهم للاشارة الى ما ذكرنا فتدبره فانه دقيق (قوله فالزمن عاجز الخ) أي عن أن يدفع القعود عن نفسه لا عن أن يأتي بالقيام المعدوم (قوله بعد تسليم كونه وجوديا الخ ) فان كونه وجوديا ممنوع لجواز أن يكون عدم ملكة كما يأتي (قوله لا عن السكوت الخ ) أي لا عن دفع السكوت فانهم قادرون

بالامثال لا باعدامها وحديث التفرقة بين الزمن والممنوع معكوس بأن فى الممنوع صفة وجودية هى القدرة دون الزمن ( وجعله ) أى لفظ العجز ( مشتركا بين المعنيين ) حتى يكون الزمن عاجزا عن القعود بالمعنى الاول دون الثانى وعن القيام بالمعنى الثانى دون الاول (خلاف اللغة) لم يجئ نقله مشتركا فالكلام فى المتعارف الشائع الاستعمال ( والقدرة تضاد الخلق ) وهو ملكة يصدر عن النفس بسببها أفعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية فغير الراسخ من صفات النفس لا يكون خلقا كغضب الحليم وكذا الراسخ الذى هو مبدأ أفعال الجوارح بسهولة ولما كانت القدرة يصدر منها الفعل لا بسهولة واستغناء عن روية وكانت نسبتها الى الفعل والترك على السواء حكم بأنها تضاد الخلق ( لما أن أفعاله ) كما مر صادرة بسهولة ( بلا ) تقدم فكر و ( روية ) ولا يكون صالحا لأن يقع به الطرفان فمعنى تضادهما

---

على مطلق النطق وانما عجزهم عن النطق المخصوص الذى هو مثل القرآن وهو معدوم بل ممتنع فالسكوت عن المثل وترك الاتيان به موجود ومقدور لهم ( قوله وحديث التفرقة الخ ) يعنى سلمنا أن بين المعارض والممنوع تفرقة لكنها ليست تفرقة موجبة لكون العجز ضد القدرة بل هى تفرقة بعكس ما ذكرتم موجبة لكونه عدم ملكة القدرة (قوله بين المعنيين الخ) اى بين الصفة التى تستعقب الفعل لا عن قدرة فيكون وجوديا وبين عدم القدرة فيكون عدميا (قوله لم يجئ نقله مشتركا الخ) أى لا بحسب اللغة ولا بحسب العرف كما فى شرح المقاصد ان قيل نقل الاختلاف فى معناه يقتضى اشتراكه لان كلا من المخالفين يدعى اطلاقه على ما ادعاه (قلت) ذلك انما يتم لو لم ينكر كل منهما اطلاقه على المعنى الذى يقول به الآخر وليس كذلك فان الحاصل هو أنهما متفقان على أن لفظ العجز ليس مشتركا بل له معنى واحد لكنهما مختلفان فى أن ذلك المعنى الواحد هو وجودى أو عدمى فيكون قوله وجعله مشتركا الخ جوابا عما يقال لم لا يجوز أن يكون الخلف بينهما راجعا الى اللفظ فانه وان سلم أن القول بأنه عدم ملكة

تضاد أحكامهما ( وهل ) هى ( تضاد النوم فيه تردد ) لاخلاف فى جواز بعض الافعال من النائم وامتناع البعض واختلفوا فيما يصدر عنه فذهب المعتزلة وبعض أصحابنا الى أنه مقدور له والنوم لا يضاد القدرة وقال الاستاذ أبو اسحق بالتضاد وتوقف القاضى أبو بكر وكثير من أصحابنا *(ومنها) أى من الكيفيات النفسانية (اللذة والألم ) وتصورهما بديهى كسائر الوجدانيات (وقد يفهم من تفسيرهما ) قصدا الى تعيين المسمى (بادراك الملائم والمنافر من حيث هما كذلك ) أى ملائم ومنافر لان الشئ قد يكون ملائما من وجه دون وجه واللذة ادراكه من حيث انه ملائم والألم ادراكه من حيث انه منافر (أنهما نوعان من الادراك) اعتبر فيهما الاضافة الى الملائم والمنافر ( على احتمال أن يراد ) من الادراك ( الاصابة والوجدان ) والوصول الى ذات المدرك لا الى مجرد صورته لان تخيل اللذيذ غير اللذة واللذة لا تتم بحصول ما يساوى اللذيذ بل بحصول ذاته ( وبعضهم على أن اللذة خروج عن

(قوله لا الى مجرد صورته الخ ) كما فى الادراك المذكور سابقا المعدود فى أقسام الكيفيات اه منه

---

لا يلزمه القول بأن هناك أمرا وجوديا لكن القول بأنه وجودى يلزمه القول بأن ذلك الوجودى ليس بقدرة فان كلا من المضادين كما يصدق عليه أنه أمر وجودى يصدق عليه أنه ليس هو المضاد الآخر فلا يطلق لفظ العجز عند القائل بأنه وجودى تارة على ذلك الوجودى وتارة على لازمه أعنى عدم القدرة كما يقال ذلك فى لفظ المرض على ما يأتى وحاصل الجواب ان الاطلاق على المعنيين لم ينقل حتى يجعل النزاع لفظيا فتدبر جدا (قوله تضاد أحكامهما الخ) يعنى يمتنع اجتماعهما على فعل من جهة واحدة لان الشئ قد يكون ملائما الخ فادراكه من جهة الملاءمة لا يكون لذة كالصفراوى لا يلتذ بالحلو وبقيد الحيثية يندفع ما يقال ان المريض قد يلتذ بالحلاوة مع أنها لا تلائمه بل تضره وينفر من الادوية مع أنها تلائمه وتنفعه (قوله والوصول الى ذات المدرك الخ) والظاهر من كلامهم هو أن اللذة لا تتم بحصول الصورة المساوية الذهنية للذيذ فقط

الحالة الغير الطبيعية ) وهو معنى الخلاص عن الألم كالاكل فانه دفع لألم الجوع وأبطله ابن سينا بأنه قد يحصل اللذة من غير سابقة ألم وحالة غير طبيعية كما فى مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب ( وكل ) من اللذة والالم ( اما حسى ) كتكيف العضو الذائق بالحلاوة أو المرارة ( أو عقلى ) كأن يتمثل فى العقل ما يتعقل تمثلا مطابقا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام ولا شك أن هذا الكمال خير للجوهر العاقل وانه يدركه ويدرك حصوله له فاذن يتلذذ بادراك هذا الكمال وهذا هو اللذة العقلية والألم العقلى هو أن يحصل له ضد هذا الكمال ويدرك حصوله من حيث هو ضد ( وهو ) أى العقلى منهما ( أقوى ) لان العقل يصل الى كنه المعقول والحس لا يدرك الا ما يتعلق بظواهر الاجسام فيكون الادراك العقلى أقوى وأتم فكذا اللذة والألم التابعان له فان قيل الحسى من اللذة والألم ينبغى أن يعد من الكيفيات المحسوسة دون النفسانية قلنا المدرك بالحس هو الكيفية التى يتلذذ بها أو يتألم كالحلاوة والمرارة مثلا وأما نفس اللذة والألم التى هى جنس الادراك والنيل فلا سبيل للحواس الظاهرة الى ادراكها هذا والظاهر أنهما ليسا من جنس الادراك والنيل وان كانا مشروطين بهما لكنهما كيفيتان

---

ولا بحصول ذاته فقط بل انما تتم بكليهما بمعنى الادراك الوصولى النيلى وهو المراد بالاصابة والوجدان فقوله بحصول ذاته أى بوصوله الادراكى ( قوله ولا شك أن الكمال الخ ) قد سبق الفرق بين الكمال والخير وانه يدركه الخ أى يحصل له ذلك المعقول بحقيقته لان العقل يصل الى كنه الخ فامر من الوصول الى ذات اللذيذ هو بمعنى الوصول الى حقيقته المحققة فى نفس الامر أعم من أن يكون الى كنهها أو ظاهرها وهذا بيان كونه أقوى كيفية وأما بيان كونه أقوى كمية فهو أن عدد تفاصيل المعقولات أكثر بل يكاد أن لا يحصى ( قوله والظاهر أنهما ليسا من جنس الخ ) قد سبق أنهما لا يتمان بواحد من الادراك والنيل بل لا بد لتحققهما من كليهما وما

عارضتان للنفس ولو فى الحسى ( والحسى من الألم سيما اللمس يسمى وجعا ) فان لفظ الوجع مختص بالحس فى العرف بل قال المصنف الظاهر اختصاصه باللمس على ما صرح به البعض وان كان ظاهر كلام أئمة اللغة أنه مرادف للألم * ( ومنها الصحة والمرض فالصحة ملكة أو حالة ) ليست أو كائنة للترديد المنافى للتحديد بل للتنبيه على أن جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة أو غير راسخة ولا تختص بالراسخة كما زعم البعض الا أنه قدمها للاتفاق على كونها صحة دون غير الراسخة فقيل انها صحة أيضا وقيل واسطة وقوله ( يصدر عنها الافعال ) يشعر بأن المبدأ هو تلك الكيفية وقوله (من الموضوع لها) يشعر بأنه الموضوع المراد به البدن أو العضو والجواب عنه بوجهين أحدهما أن الصحة مبدأ فاعل والموضوع قابل والمعنى يصدر عنها الافعال الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه وثانيهما أن الموضوع فاعل والصحة واسطة والمعنى يصدر لاجلها وبواسطتها وقوله ( سليمة ) حال من الافعال والسلامة فى الافعال محسوسة وفى البدن غير محسوسة فعرف الثانية بالاولى لكونها أجلى فلا دور ( والمرض ملكة أو حالة مضادة لها ) أى للصحة فهو كيفية يصدر عنها الافعال غير سليمة فيكون وجوديا ( وقيل عدم ملكة لها ) فحينئذ لا يكون من الكيفيات وقد يوفق بين القولين

---

أنهما هل هما نفس الادراك الوصولى الذى هو بطريق النيل أو مترتبان عليه فيه تردد فتدبر (قوله الا أنه قدمها الخ) أى فى الذكر مع أنها متأخرة فى الوجود حيث يكون أولا حالا ثم ملكة ( قوله للاتفاق الخ ) ولانها لرسوخها أشرف من الحال ثم التعريف انما يتناول صحة الحيوان دون النبات لان الملكة والحال من الكيفيات النفسانية الحيوانية فما قيل إنه يتناول صحة النبات أيضا فمبنى على أن يراد بهما الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية أو بالنفس أعم من الحيوانية والنباتية (قوله والسلامة فى الافعال الخ ) جواب عما قيل ان تعريف الصحة بما ذكر دورى وذلك لذكر قيد السلامة المرادفة للصحة فيه وحاصله أن المعرف صحة البدن والعضو

بأنه عند المرض تزول كيفية الصحة وتحدث كيفية أخرى فان جعل المرض عبارة عن عدم الاولى فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الكيفية الثانية فتقابل التضاد وكأنه مبنى على أن لفظ المرض مشترك بينهما أو حقيقة فى أحدهما مجاز فى الآخر ( وقد يتسامح ) فيهما ( بجعلهما من المحسوسات ) لكون الافعال الصادرة عنهما من المحسوسات ( ثم اذا اعتبر فيهما سلامة جميع الافعال وآفة الجميع كانت بينهما واسطة ) ليست صحة ولا مرضا ( كالاطفال والمشايخ والا ) يعتبر فيهما ذلك (فلا) واسطة هذا ( الثالث ) من أقسام الكيف (الكيفيات المختصة بالكميات) وهى التى ليس عروضها بالذات الا للكم متصلا كان (كالاستقامة والانحناء ) العارضين ( للخط و) كا(التقعير والتقبيب ) العارضين ( للسطح ) أو منفصلا ( كالزوجية والفردية) العارضين (للعدد) ثم انها تكون مفردة كما مر (و) مركبة (كالخلقة أعنى مجموع الشكل واللون الذى بحسبه ) أى بحسب المجموع ( يوصف الشيء بالحسن والقبح) كأن مبنى عد ذلك المجموع من الكيفيات المختصة بالكميات على ما قيل من

---

(قوله وكالخلقة )أعاد الكاف لمغايرتها لما قبلها فى الافراد والتركيب اه منه

---

وهى غير محسوسة والمأخوذ فى التعريف صحة الافعال وهى محسوسة فلا دور (قوله وكأنه مبنى الخ ) وكأنه مبنى على نقل استعمال لفظ المرض فى المعنيين بحسب اللغة والعرف (قوله ليست صحة ولا مرضا الخ ) ليس الخلاف فى ثبوت حالة لا يصدق عليها الصحة ولا المرض فانها كثيرة كالعلم والحياة والقدرة ونحوها بل الخلاف فى ثبوت حالة لا يصدق معها على البدن أنه صحيح أو مريض بل يصدق على أنه ليس بصحيح ولا مريض (قوله والا يعتبر فيهما ذلك الخ ) أقول وعلى عدم اعتبار سلامة الجميع وآفة الجميع تكون الكيفية التى هى حالة تصدر منها الافعال الخ واسطة عند من اعتبر الرسوخ فى الصحة والمرض كما سبق فلا يتم قوله فلا واسطة لكن المقصود واضح فافهم (قوله كأن مبنى عد ذلك المجموع الخ ) اشارة الى جواب ما استشكل به عد

أن اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا أن سطحه ملون ولا تنافى بين كون كيفية محسوسة وكونها مختصة بالكم فان قيل لو اعتبر التركيب لكان هنالك أقسام لا تتناهى مع أنهم لم يعتدوا بها ولم يعدوها أنواعا قلنا لما وجدوا لاجتماع اللون والشكل خصوصية بها اتصاف الجسم بالحسن والقبح عدوه نوعا على حدة وفى شرح المقاصد أن كلامهم متردد فى أن الخلقة مجموع الشكل واللون أو كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا أقرب الى جعلها نوعا على حدة ( وكالزاوية وهى هيئة احاطة الخطين بالسطح ) العارضة تلك الهيئة ( عند الملتقى ) أى ملتقى الخطين من غير أن يتحدا خطا واحدا فانه ان اتصل خطان على نقطة

---

(قوله وكالزاوية الخ) أعاد كاف التمثيل للاهتمام به للاختلاف الواقع فى تفسيرها اه منه

---

هذا المجموع من الكيفيات المختصة بالكميات من أن أحد جزأيه أعنى الشكل وإن كان منهما بناء على كون الشكل عبارة عن هيئة احاطة حد أو حدود بالجسم كما فى الكرة المحيط بها سطح واحد والمثلث والمربع الحاصلة من احاطة خطوط والزاوية الحاصلة من احاطة خطين لكن لاخفاء فى أن جزأه الآخر أعنى اللون من الكيفيات المحسوسة التى جعلناها مقابلة للكيفيات المختصة بالكميات وحاصل الجواب ظاهر وقد يقال لانسلم أن اللون من خواص السطح فانه قد ينفذ فى عمق الجسم فتدبر ( قوله لكان هنالك اقسام الخ ) مثل اللون أو الضوء مع الاستقامة أو الانحناء أو الزوجية أو الفردية الى غير ذلك ( قوله أو كيفية حاصلة الخ ) أو الشكل المنضم الى اللون كما فى شرح المقاصد (قوله وهذا أقرب الى جعلها الخ )لانه اذا كانت عبارة عن مجموع الشكل واللون تكون وحدته من حيث التركيب الاعتبارى من شيئين مختلفين بالنوع بخلاف ما اذا كانت عبارة عن الكيفية الحاصلة منهما فانها واحدة بالحقيقة وان كانت حاصلة من مختلفين وحينئذ عدها من المركبات باعتبار حصولها من المركب لا لأنها مركبة فى نفسها فتدبر ( قوله وكالزاوية الخ ) كتب « مد ظله » على قوله وكالخلقة أعاد الكاف لمغايرتها لما قبل فى الافراد والتركيب

فى سطح من غير أن يتحدا كذلك عرض لذلك السطح عند ملتقاهما هيئة انحدابية فيما بين الخطين المتصلين هى الزاوية ( وما قيل انها سطح أحاط به خطان يلتقيان عند نقطة ) من غير أن يتحدا كذلك والمراد أنها ما يلى تلك النقطة من السطح فيظن من هذا أنها من الكميات وليس كذلك اذ الزاوية قد تنعدم بالزيادة بخلاف الكم ( ففيه تسامح ) مبنى على أنهم يريدون بالزاوية ذا الزاوية كما يريدون بالشكل المشكل فيقولون مثلا المثلث شكل يحيط به ثلاثة أضلاع

﴿ الرابع ﴾ من الاقسام ( الكيفيات الاستعدادية ) التى هى من جنس الاستعداد كما قال ( وهى استعداد شديد على أن ينفعل ) أى تهيؤ لقبول أثر ما بسهولة وسرعة ( ويسمى ضعفا ) ولا قوة ( كالممراضية ) واللين ( أو ) على أنه ( لا ينفعل )

---

انتهى وكتب اعاد كاف التمثيل للاهتمام به للاختلاف الواقع فيها انتهى (أقول) الظاهر أن الزاوية لما كانت من أقسام الشكل كما مر والشكل معدود من المفردات دون المركبات أعاد الكاف عليها اشارة الى مغايرتها الخلقة فى الافراد والتركيب لكن بعكس مغايرة الخلقة لما قبلها وأما تأخيرها من نظائرها المفردة فلطول الكلام فيها فتبصر ( قوله فيظن من هذا أنها الخ ) يستفاد منه أن ظنهم هذا متفرع من التفسير بالسطح المذكور مع أن الامر بالعكس حيث قال فى شرح المقاصد ذهب بعضهم الى أن الزاوية من الكميات لكونها قابلة للقسمة بالذات ففسروها بسطح أحاط به خطان الخ انتهى ( قوله اذ الزاوية الخ ) حاصله المعارضة بأن ما ذكرتم من قبول القسمة وان دل على مدعاكم لكن عندنا ماينفيه ( قوله اذ الزاوية الخ ) وقد يجاب بأنا لانسلم ان قبولها للقسمة بالذات بل بواسطة معروضها الذى هو السطح (قوله كما يريدون بالشكل المشكل) توهم البعض من تقسيم الشكل الى الدائرة والمثلث وغيرهما ثم تفسير الدائرة بأنها سطح يحيط به خط فى وسطه نقطة الخ وتفسير المثلث بأنه سطح أحاط به ثلاثة خطوط أن الشكل هو نفس السطح فيكون كما والجمهور على أنه هو الهيئة الحاصلة من احاطة الحد أو الحدود كما مر فيكون كيفا لاسطحا وتفسيره بالسطح فيها

ويقاوم أى تهيؤ للمقاومة وبطء الانفعال (ويسمى قوة ) ولاضعفا ( كالمصحاحية) والصلابة وهى الكيفية التى بها صار الجسم بحيث لا يقبل المرض

( فصل فى الأين ) أثبت الحكماء المقولات النسبية وأنكرها المتكلمون الا الأين ولذا قدمه على سائرها أو لكثرة مباحثه ( وهو ) عند المتكلمين ( الكون ) أى الحصول ( فى الحيز ) ثم انهم حصروه فى أربعة أنواع الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ( فان اعتبر حصول جوهر ) فى حيز ( باعتبار جوهر ) آخر ( فاما أن يمكن تخلل ) جوهر (ثالث بينهما فافتراق ) وانما اعتبر امكان توسط ثالث ليشمل افتراق الجوهرين بتوسط الخلاء ( والا ) يمكن ذلك ( فاجتماع وان لم يعتبر ) حصول جوهر فى حيز بالنسبة الى آخر ( فان كان

---

انما هو لانهم أرادوا بالشكل فيه المشكل اذ الشكل على معناه الحقيقى أعنى الهيئة المذكورة انما ينقسم الى الاستدارة والتربيع والتثليث دون ماذكر فان قيل كيف يكون كيفا والنسبة مأخوذة فى مفهومه قلنا لانسلم ذلك انما يتم لو كان المذكور فى تفسيره حدا حقيقيا وما يقال من أنه من قبيل الوضع لان هيئته حاصلة من نسبة أجزاء الجسم بعضها الى بعض مردود بأن الحدود عبارة عن النهايات والانقطاعات كما مر فليست أجزاء للجسم ولا لغيره فافهم ( قوله و يسمى قوة الخ ) ان قيل قد سبق أن القوة قد تقال على صفة بها يتمكن الحيوان من مزاولة أفعال شاقة وقد تقال لمبدإ التأثير كالحرارة فانها مبدأ الاحراق والاولى من الكيفية النفسانية والثانية من الكيفيات المحسوسة فكيف تعد من الكيفيات الاستعدادية قلنا الاصح كما مر هو أن أقسام الكيفية ليست متنافية بالذات بحيث يمتنع صدق البعض منها على شئ مما صدق عليه الآخر بل يجوز أن تعد القدرة من حيث اختصاصها بذوات الانفس من الكيفيات النفسانية والحرارة من حيث كونها مدركة بالحس من المحسوسات وكل منهما من حيث كونهما قوة شديدة فاعلة من الكيفيات الاستعدادية كما أن الاستقامة والانحناء ونحوهما مختصة بالكميات مع كونها من المحسوسات

مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز فسكون أو ) كان مسبوقا به ( فى ) حيز ( آخر فحركة ) وعلم من تقييدهم الحصول بالحيز أنهم لا يثبتون الحركة فى سائر المقولات وعلى ماذكر من بيان الاكوان الاربعة لو فرضنا أنه تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه آخر ( فالحصول ) لذلك الجوهر ( فى آن الحدوث خارج ) ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق ( وقيل بل سكون ) لكونه مماثلا للحصول الثانى فى ذلك الحيز لاشتراكهما فى كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبث أمر زائد غير مشروط فيه ورد بمنع التماثل

---

أيضا كذا قالوا ( قوله أو كان مسبوقا به فى حيز الخ ) فيكون السكون حصولا ثانيا فى حيز أول والحركة حصولا أول فى حيز ثان لكن أولية الحيز فى السكون لا تلزم أن تكون تحقيقا بل تكون تقديرا كما فى الساكن الذى لا يتحرك أصلا ولا يحصل فى حيز ثان وكذا أولية الحصول فى الحركة قد تكون تقديرا لجواز أن ينعدم المتحرك فى آن انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر فى الحركة المسبوقية بالحصول فى حيز آخر لم يكن الخروج من الحيز الاول حركة مع أنه حركة وفاقا أجيب بأنه انما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك الخروج نفس الحصول الاول فى الحيز الثانى والحق أنه نفسه فان الحصول الاول فى الحيز الثانى من حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة منه ( قوله ليس بحركة ولا سكون الخ ) اما أنه ليس باجتماع ولا افتراق فلأنه فرض انفراده وأما أنه ليس بحركة ولا سكون فلأن حصوله فى آن الحصول ليس مسبوقا بحصول آخر لا فى ذلك الحيز ولا فى حيز آخر ( قوله لكونه مماثلا للحصول الثانى الخ ) واليه ذهب جمع قالوا حقيقة الاكوان هو الحصول فى الحيز واللبث ونحوه من الامور الزائدة الخارجة عن الحقيقة وحينئذ لا يتم ما ذكر فى طريق الحصر بل طريقه أن يقال ان الحصول فى الحيز ان كان مسبوقا بحصوله فى حيز آخر فحركة والا فسكون ليدخل الحصول آن الحدوث فى السكون وأورد عليه أنه وان دخل فيه ذلك لكن

والاشتراك المذكور ليس أخص صفاتهما كيف والحصول الأول فى الحيز الثانى حركة وفاقا ولو كان مماثلا للحصول الثانى فيه لزم أن يكون هو أيضا حركة ولا قائل به فان أجيب بأن عدم المسبوقية بالحصول فى ذلك الحيز معتبر فى الحركة فيصدق على الاول دون الثانى قلنا فكذا عدم الاتصال بالحصول فى حيز آخر معتبر فى السكون فيصدق على الثانى دون الاول ثم انه اختلف فى أن التمايز والتغاير بين الاكوان ذاتى أو اعتبارى (والحق أن حقيقة الكون ) وهو الحصول فى الحيز ( فى الكل واحدة وانما التمايز بالحيثيات ) والاعتبارات لا الفصول المنوعة

---

(قوله فيصدق على الاول الخ) يعنى الدليل المذكور للقول بأن الحصول فى آن الحدوث سكون جار فى الحصول الاول فى الحيز الثانى فيكون هو أيضا سكونا فيرد عليه أن الحصول فى الحيز الثانى الخ فحينئذ ان أجيب منه بأن عدم الخ قلنا فى رده هذا الجواب فكذا الخ اه منه

(قوله فيصدق على الثانى دون الاول )وهذا وان كان صادقا على الحصول فى آن الحدوث لكن من قال بأنه خارج قال باشتراط اللبث فى السكون اه منه

---

يخرج منه السكون بعد الحركة اذ يصدق عليه أنه حصول مسبوق بالحصول فى حيز آخر فيكون حركة فالاولى أن يقال انه ان اتصل بحصول سابق فى حيز آخر فحركة والا فسكون فيدخل الحصول آن الحدوث والسكون بعد الحركة لكن يخرج الاكوان المتلاحقة فى الاحياز المتلاصقة أعنى التى هى أجزاء الحركة فلا يصح ما قالوا ان الحركة مجموع سكنات فظهر أن اعتبار عدم الاتصال بالحصول فى حيز آخر مصحح ادخال الحصول آن الحدوث فى السكون وليكن هذا فى ذكرك فانه نافع فيما يأتى منا ثم قالوا كون أجزاء الحركة سكنات مبنى على ماذهب اليه البعض من أن الحصول الاول فى الحيز الثانى مماثل الحصول الثانى فيه وهو سكون اتفاقا فكذا الاول فيكون هذا الزاما على من قال بتماثل الحصول الثانى فى الحيز الاول ثم اعترض

ولا يوجب ذلك اختلافا فى الماهية بل ولا فى الهوية الشخصية ( حتى إن )

عليه الآمدى بما ذكره الشارح بقوله ورد بمنع التماثل الخ وحاصله انا لا نسلم تماثل الحصولين فى الحيز الثانى والا لزم القول بكون الحصول الثانى فيه حركة كما أن الحصول الاول فيه حركة اتفاقا ولا قائل به فان أجيب من هذا المنع بأنه يمكن أن يقال ان الحركة قد أخذ فيها عدم المسبوقية بالحصول فى ذلك الحيز فهى تصدق على الحصول الاول فى الحيز الثانى دون الثانى فيه تقول يمكن أن يعتبر فى السكون عدم الاتصال لحيز آخر فيصدق على الحصول الثانى فى الحيز الثانى دون الاول فيه فلا يتم القول بكون الحصول الذى هو جزء الحركة سكونا لانه حصول أول فى الاحياز المتلاحقة فظهر أن قول الشارح «مد ظله» فان أجيب بأن عدم المسبوقية الى قوله قلنا الخ هو هذا الذى نقلناه وهو بحث متعلق بالاكوان التى هى أجزاء الحركة التى جعلت سكنات وليس متعلقا بالكون الذى هو فى آن الحدوث كما يصرح به صنيع الشارح «مد ظله» فانه غير مستقيم اذ اعتبار عدم الاتصال بالحصول فى حيز آخر انما يصير نقضا على عد الكون الذى هو جزء الحركة من السكنات لا على عد الكون فى آن الحدوث سكونا بل هو مصحح لذلك كما سبق آنفا فليتأمل ان قيل ان الحركة ضد السكون فكيف تكون نفسه أو مركبة منه أجيب بأن التضاد ليس بين الحركة الى الحيز والسكون فيه بل لا تغاير بينهما وانما التضاد بين الحركة من الحيز والسكون فيه كما سيصرح به وقد مرت الاشارة اليه فتدبر (قوله ولا فى الهوية الشخصية الخ) والحاصل أن اطلاق الانواع على الاكوان مجاز لان حقيقتها الحصول فى الحيز والامور المميزة لها خارجة عنه حاصلة باختلاف الاضافات والاعتبارات فتمايزها بتلك الاضافات لا يوجب الاختلاف فى الماهية بل ربما لا يوجب تعدد أشخاصها أيضا لكن قد يوجب تمايزها فى الخارج كالحركة من حيز والسكون فيه فحينئذ يقال بتضادهما بمعنى مجرد امتناع اجتماعهما فى الوجود ولو من جهة التماثل فان المتماثلين اذا تمايزا فى الخارج امتنع اجتماعهما لا بمعنى امتناع الاجتماع من جهة الاختلاف بالذات كما هو ظاهر فظهر أن الاولى أن يقول بدل قوله ولا فى الهوية الخ بل ربما لا يوجب

الكون ( الواحد بالشخص ربما يكون افتراقا ) بالنسبة الى جوهر ( واجتماعا ) بالنسبة الى آخر ( وحركة ) من جهة كونه مسبوقا بحصول فى حيز آخر ( وسكونا ) من جهة بقائه فى الزمان الثانى ( باعتبارات مختلفة ) كما ذكر فلم يختلف بها نفس الكون والحصول أصلا وان اختلف بها وصف كونه افتراقا واجتماعا وحركة وسكونا ( والقول بتضاد الاكوان ) الاربعة مع القول باتحاد الحقيقة ليس ( معناه ) امتناع الاجتماع بالذات المعتبر فى التضاد بل مجرد ( امتناع الاجتماع عند تحيزها فى الوجود ) كما فى اجتماع جوهر فى حيز مع جوهر معين فانه لا يجامع افتراقه عنه بعينه فى ذلك الحيز وكما فى الحركة والسكون بالنسبة الى حيز واحد ( و ) اعلم أن ( الحركة قد يراد بها ) أى قد يطلق لفظ الحركة ويراد بها ( ما هو المحقق منها وهو الحصول ) فى حيز ( بعد الحصول فى حيز آخر ) وقد تطلق ( ويراد بها ما هو الموهوم ) منها ( وهو الحصولات المتعاقبة ) فى أحياز متلاصقة ( على الاستمرار ) فى تلك الاحيان ( دون الاستقرار ) فى واحد منها ( والسكون ان لم يشترط باللبث ) كما ذهب اليه البعض ( فالحركة ) فى الحيز ( سكون ) واحد

---

(قوله وكما فى الحركة والسكون الخ) وكما فى الحركة من حيز مع السكون فيه هذا (خ) وأما الحركة الى حيز مع السكون فيه فيجتمعان ان لم يشترط اللبث فيه لعدم التمايز بينهما الا بالحيثية اه منه «مدظله»

---

تعدد الهوية فافهم (قوله أى قد يطلق لفظ الحركة الخ) يريد بيان أن الحكماء لما أطلقوا الحركة على معنيين أحدهما محقق موجود عندهم والآخر موهوم كما سيأتى اطلقها المتكلمون على معنيين أيضا أحدهما مقابلة المعنى الاول وهو الحصول فى حيز بعد الحصول فى آخر ويسمونه بالاضافة الى الحيز السابق خروجا

فيه بالمعنى الاول لها ( أو ) مجموع ( سكنات ) فى أحياز متلاصقة بالمعنى الثانى الموهوم والتضاد انما هو بين الحركة من الحيز والسكون فيه لا بين الحركة فى الحيز والسكون فيه ( وهل هو ) أى السكون ( الحصول الثانى ) من الحصولين فى حيز واحد ( أو مجموع الحصولين فيه فيه تردد ) والظاهر من عبارة التقسيم هو الحصول الثانى منهما لكن الأقرب كما قال فى شرح المقاصد أن المراد أنه مجموع الحصولين كما قد يحمل قولهم الحركة حصول فى الحيز بعد الحصول فى حيز آخر على أنها مجموع الحصولين ثم انهم اختلفوا فى أمرين أنهما حركة أو سكون أحدهما حال الاجزاء الباطنة من الجسم المتحرك والآخر حال الجسم المستقر المتبدل محاذياته بواسطة حركة ما يحيط به واختار المصنف أن الاول حركة والثانى سكون كما قال ( والحق أن الباطن من أجزاء المتحرك متحرك و ) أن ( الواقف عند هبوب الرياح ) كالطير الواقف عنده ( و ) الواقف ( عند جريان الماء عليه )

---

واللاحق دخولا والآخر فى مقابلة المعنى الثانى وهو الحصولات متعاقبة (قوله بالمعنى الاول لها الخ ) أى للحركة عند المتكلمين وكذا يكون الحصول آن الحدوث حينئذ سكونا كما مر (قوله لا بين الحركة فى الحيز الخ ) اذ كل حركة فى الحيز سكون عندهم لكن لاعكس كما فهم مما سبق فافهم ( قوله أى السكون الخ ) أى عند القائلين باشتراط اللبث فيه اذ الاختلاف فى أنه مجموع الحصولين أو أحدهما انما يتأتى على القول بهذا الاشتراط كما هو واضح فلا يكون الحركة عند مشترطى اللبث ولا أجزاؤها ولا الحصول فى آن الحدوث سكونا كما صرح به فى شرح المقاصد ( قوله كما قد يحمل قولهم الحركة الخ ) أقول اطلاق قولهم ان الحركة قد يراد بها ما هو المحقق منها الخ صريح فى أن مرادهم بالحركة هو أحد الحصولين لا مجموعهما فى الحيزين ضرورة أن المجموع موهوم كالمعنى الثانى للحركة وكذا اطلاق قولهم ان الحركة عند من لم يشترط اللبث فى السكون اما سكون واحد

كالحجر المستقر على الارض فى الماء الجارى (ساكن) بشهادة العرف ( ومبنى التردد ) فى ذلك ( على التردد فى حقيقة الحيز ) أنه البعد الذى ينفذ فيه بعد الجسم أو السطح الباطن وعلى الثانى باطن المتحرك ساكن لعدم مفارقته عن السطح الباطن والواقف متحرك لتبدل السطوح المحيطة به بخلافه على الاول كما لا يخفى ( وقول الفلاسفة الحركة خروج من القوة الى الفعل تدريجا أو يسيرا يسيرا ) بدل تدريجا ( أو لا دفعة ) بدل ذلك والخروج دفعة لا يسمى حركة بل كونا وفسادا ( مبنى ) هذا القول منهم ( على بديهة تصور هذه المعانى ) المتناوبة فى الذكر فى تفسير الحركة وأنها واضحة عند العقل من غير احتياج الى تصور الزمان المفتقر الى تصور الحركة فلا يرد أن معنى التدريج أن لا يكون دفعة

---

أو مجموع سكنات صريح فى ذلك أيضا ضرورة أن مجموع الحصولين فى الحيزين لا يكون سكونا واحدا الا أن يقال ان الاطلاقين المذكورين رأى الاكثر والحمل المذكور رأى البعض ولا بعد فى أن يكون ادراج لفظة قد للاشارة الى هذا فتدبره فانه دقيق ثم ما ذكر من الاقربية ان تم فلعله بالنظر الى العرف فليتأمل (قوله ومبنى التردد الخ ) أى الخلاف بين الفريقين لا حقيقة الشك فلا ينافى ماسبق من قوله والحق أن الباطن الخ فتحقق (قوله لتبدل السطوح المحيطة الخ ) أقول ان اكتفوا فى الحركة بتبدل بعض السطوح يلزمهم القول بحركة المسافة التى يتحرك المتحرك فيها ولا قائل به وان اشترطوا فيها تبدل جميع السطوح المحيطة فلا نسلم تحرك نحو الحجر المستقر على الارض فى الماء الجارى فانهم (قوله بخلافه على الاول الخ ) فان باطن المتحرك متحرك والواقف ساكن على الاول وقد يستدل على ذلك بأن الباطن لو كان ساكنا مع حركة باقى الاجزاء يلزم الانفكاك وان الواقف لو كان متحركا بتبدل السطوح لزم تحركه فى حالة واحدة الى جهتين مختلفتين عند اختلاف السطوح المحيطة لكن الكل ضعيف

ومعنى الحصول دفعة أن يكون فى آن هو طرف الزمان المقدار للحركة وذلك لان الآن والزمان سيبان لهذه المعانى فى الوجود لا فى التصور (والموجود منها) أى من الحركة عندهم (كون الجسم متوسطا بين المبدإ والمنتهى) اللذين للمسافة لا للحركة

(قوله هو طرف الزمان الخ) فيكون التعريف دوريا (قوله سيبان لهذه الخ) أى لا يتوقف تصور تلك المعانى على تصور الزمان المتوقف على تصور الحركة حتى يدور بل انما يتوقف تحققها على تحققهما فيمكن معرفتها لوضوحها من غير افتقار الى تصور الزمان والحركة وهذا فى التدريج والسير اليسير واضح. (١) وأما فى اللادفعة فلان تصور اللادفعة وان كان متوقفا على تصور الدفعة لكن يمكن تصورها من غير تصورهما أيضا ولتوهم الدور من هذا التعريف فسرها بعضهم بأنها كمال أول للجسم بالنظر لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة والمراد حصول مالم يكن حاصلا ولاخفاء فى أن الحركة أمر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا واحترز بقيد الاولية من الوصول فان الجسم اذا كان فى مكان وأمكن حصوله فى مكان آخر كان له امكانان أحدهما امكان الوصول أى حصوله فى المكان الآخر والآخر امكان التوجه اليه والتوجه مقدم على الوصول فهى كمال أول والوصول كمال ثان فلا بد فى الحركة من مطلوب يمكن الوصول اليه ليكون توجه المتحرك نحوه ومن أن يبقى من ذلك التوجه شئ بالقوة اذ لا توجه بعد الوصول فتكون الحركة كمالا للمتحرك من جهة المادى لا الحصول فى ذلك المطلوب فهى كمال أول من جهة ماله بالقوة من حيث انه بالقوة لا بالفعل ان قيل لا يصدق هذا التفسير على الحركة المستديرة اذ لا منتهى لها بالفعل فلا يتحقق هناك أولية وثانوية أجيب بأن كل نقطة تفرض فحال المتحرك على الاستدارة بالنسبة اليها من حيث طلبها توجه فيكون كمالا أول ومن حيث الحصول عندها وصول فيكون كمالا ثانيا

(١) قوله وأما فى اللادفعة الخ فى العبارة شئ فتأمل كتبه مصححه

حتى يلزم الدور (على الاستمرار) دون الاستقرار في حيز واحد سواء كان منتقلا عنه أو اليه لمنافاة الحركة ذلك أما مع الاول فظاهر وأما مع الثاني فلأنه لو استقر المتحرك بعد المبدا في حيز لكان حاصلا في المنتهى لا متوسطا بينه وبين المبدا (وأما كليته) أى الكون المذكور (المعقولة) تلك الكلية بواسطة استمراره وسيلانه بالنسبة الى حدود المسافة (المتصلة الممتدة) من أول المسافة الى منتهاها (فوهمية) لا وجود لها في الاعيان لانها قبل وصول المتحرك الى المنتهى لم توجد بتمامها واذا انتهى فقد انقطعت وتسمى حركة بمعنى القطع والكون المذكور حركة بمعنى التوسط ثم اعلم أن مبنى الحركة بمعنى التوسط ووجودها في الخارج على اتصال الاحياز وعدم تفاصلها بناء على نفي الجزء وعدم تركب الجسم والمسافة من الاجزاء اذ على تقدير التركب لو انتقل جوهر من جوهر

---

(قوله بالنسبة الى حدود المسافة) فانه يتوهم من ذلك أنه أمر قابل للقسمة ذو أجزاء متصلة اه منه مد ظله (قوله بمعنى القطع) لقطع المسافة بها اه منه

---

(قوله حتى يلزم الدور الخ) بل لا معنى لكون الجسم متوسطا بين مبدا الحركة ومنتهاها انما المتوسط بينهما حركة الجسم لا الجسم فان الجسم انما هو متوسط بين مبدا المسافة ومنتهاها لكن لا يخفى ان المراد من مبدا الحركة كما يأتي جزء المسافة الذى منه ابتداء الحركة وكذا المراد من منتهاها جزء المسافة الذى اليه تنتهى الحركة وليس المراد منهما ابتداء الحركة وانتهاءها فحينئذ يصح القول بتوسط الجسم وكذا حركة بينهما فيكون المراد من قوله لا الحركة الخ نفي اعتبار اضافتها اليها فتدبر جدا ثم قال في شرح المقاصد في تفسير الحركة بهذا المعنى انها كيفية بها يكون للجسم توسط بين المبدا والمنتهى أقول هذا خلاف ما اشتهر من انها نفس الكون في الوسط لكنه أنسب بما عليه أكثر الفلاسفة من عدهم اياها من مقولة الكيف بخلاف ما اشتهر فانه انما يلائم مذهب القائلين بأنها من مقولة ماوقعت

الى آخر متصل به فقد حصلت الحركة وليس هناك توسط بين المبدإ والمنتهى كما حققه بعض المحققين ( ولا بد لها ) أى للحركة ( من ) أمور ستة الاول (ما منه) الحركة وهو المبدأ (و) الثانى ما (اليه) الحركة وهو المنتهى (و) الثالث ما (فيه) الحركة وهو مقولة من المقولات الاربع أعنى الكم والكيف والاين والوضع (و) الرابع ما (به) أى سببها الفاعلى وهو المحرك فان الحركة أمر ممكن الوجود فلا بد لها من علة فاعلية (و) الخامس ما (له) الحركة أى محلها لانها عرض فلا بد لها من محل يقوم به (و) السادس (الزمان) واقتضاء الحركة ما سوى الرابع والخامس

---

فيه الحركة كالمتكلمين الذاهبين الى أنها من مقولة الاين فافهم ثم قالوا ان وجودها بهذا المعنى يشهد به الحس لكن أورد عليه أن الحكم بالوجود فى الخارج اما أن يكون على الماضى من الحركة او الآتى أو الحاضر والكل باطل أما الماضى والآتى فظاهر وأما الحاضر فلأنه ان لم يكن منقسما لزم الجزء وان كان منقسما عاد الكلام وأجيب بما مر فى الزمان من انا لانسلم أنه لاوجود للماضى والآتى منها غاية الامر أنه لاوجود لهما فى الحال وهو لا يستلزم العدم مطلقا وأنت قد سمعت منا هناك ما يخدشه بل نقول خدشة ما ههنا أظهر مما هناك ان لم يمكن أن يسلم وجود الزمان لا فى الزمان لكن لايمكن تسليم وجود الحركة لانيه كما هو واضح (قوله كما حققه بعض المحققين الخ ) أقول لافرق فى هذا بين كون المسافة مركبة من اجزاء لاتتجزأ أو متصلا واحدا وذلك لانها لا تكون موجودة مع الانقسام بالفعل لان وجودها معه يوجب اجتماع أجزائها فى الوجود وهو خلاف مقتضاها الذى هو عدم الاستقرار فحينئذ المتحرك بهذه الحركة اذا انتقل من جزء مفروض من المسافة الى جزء آخر منها متصل بالجزء الاول بحيث لا يكون بينهما جزء بالفعل فقد حصلت الحركة من غير أن يكون للمتحرك توسط بين المبدإ والمنتهى اذ لاجزء بالفعل بينهما حتى يكون المتحرك عنده واقعا فى الوسط سواء اعتبر بينهما حد مشترك كما هو رأى الفلاسفة أولا كما هو رأى المتكلمين والتمسك فى ذلك بقبول كل للقسمة الوهمية كما يأتى فى

من الامور الاربعة من أجل أنها انتقال تدريجا (فالحركة فى الاين ظاهرة) لانها المتبادر من استعمالات اهل اللغة (وفى الوضع كحركة الفلك) فانه لا يخرج بهذه الحركة من مكان الى آخر حتى تكون حركته أينية ولكنه يتبدل بها وضعه لانه يتغير بها نسبة اجزائه الى أمور خارجة عنه إما حاوية وإما محوية (وفى الكم) على أربعة أوجه لان الحركة فيه إما بطريق الازديادا او الانتقاص والاول إما بانضمام شئ أولا والثانى إما بانفصال شئ أولا (كالنمو) وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويداخله

---

المثبتين للحركة الأينية النافين لما عداها لايجدى فى تحقق التوسط المذكور فتفطنه فانه دقيق (قوله من أجل انها انتقال تدريجا الخ) فالانتقال لا يوجد بدون المنتقل منه والمنتقل اليه وهما المبدأ والمنتهى والتدريج يقتضى المسافة والزمان لكن ينبغى أن يعلم أن تعلق مطلق الحركة بالزمان بهذا التعلق الذى هو وقوعها فيه غير تعلقها الذى هو حصوله منها فان الحركة هناك بمنزلة المتبوع لكونها معروضة للزمان وفيما نحن فيه بمنزلة التابع لكونها واقعة فيه كذا قالوه فتدبره (قوله من مكان الى آخر الخ) ان قيل اذا خرج كل جزء من مكانه فقد خرج الكل اذ الكل ليس الا مجموع الاجزاء أجيب بأنا لانسلم ان هناك أجزاء بالفعل وعلى تقدير التسليم نقول ثبوت حكم لكل جزء لايستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء كما سبق والتحقيق ان الحركة الحاصلة للاجزاء الفرضية التى هى حركة أينية لها هى بعينها حركة وضعية بالاضافة الى الكل فتأمل (قوله اما بانضمام شئ الخ) أعم من أن يكون من نوع المنضم اليه أولا (قوله بانفصال شئ الخ) أعم من ذلك كذلك (قوله بما ينضم اليه الخ) أى من نوعه لا بانضمام جسم غريب اليه فانه قسم آخر من الحركة فى الكم كما سيأتى وذلك لان النمو الحقيقى على ماصرحوا به انما هو فيما اذا أوردت أجزاء الغذاء فى منافذ الاجزاء الاصلية للمتغذى واشتبهت بطبيعة الاصل واندفعت أجزاء الاصل الى جميع الاقطار على نسبة واحدة فى ذلك النوع و زاد مقدار المتغذى

في جميع أقطاره بنسبة طبيعية (والذبول) وهو عكس النمو فهو انتقاصه بسبب
ماينفصل عنه في الاقطار بنسبة طبيعية (والتخلخل) وهو ازدياد حجم الجسم من
غير أن ينضم جسم آخر اليه كالماء اذا انجمد صغر حجمه بلا انفصال واذا ذاب عاد
الى حجمه الاول وازداد بلا انضمام (والتكاثف) وهو ضد التخلخل فهو الانتقاص
من غير انفصال ومثاله مامر (وفي الكيف كتسوّد العنب)

---

بذلك (قوله في جميع أقطاره الخ) احتراز من السمن فان ورود الاجزاء فيه وان كان
على نسبة طبيعية لكن ليس في جميع الاقطار فانه لايكون في الطول وفيه نظر يأتي
(قوله بنسبة طبيعية الخ) احتراز من الورم بل عن السمن أيضا كما يأتي (قوله وهو
عكس النمو الخ) فهو انتقاصه بسبب ماينفصل منه من نوعه فانه الذبول الحقيقي
لابانفصال جسم غريب لانه قسم آخر أيضا (قوله في الاقطار بنسبة طبيعية الخ)
احتراز من الهزال المقابل للسمن (قوله من غير أن ينضم جسم آخر اليه الخ) أى
من غير أن يرد عليه جسم آخر من نوعه وذلك كما في هواء باطن القارورة عند مصها
وتمسكوا في امكان التخلخل بهذا المعنى الحقيقي بأن الجسم مركب من الهيولى والصورة
والهيولى لاصورة لها في نفسها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب الاسباب المعدة
فهي قابل محض تتوارد عليه الصور والمقادير من غير أن يقتضي في نفسه معينا من
ذلك فيجوز أن ينتقل من المقدار الصغير الى الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو
التكاثف بالمعنيين الحقيقيين المشهورين (قوله كالماء اذا انجمد الخ) قال في شرح
المقاصد ماحاصله ان التخلخل قد يطلق ويراد به تباعد أجزاء الجسم بتداخل جسم
غريب كالماء المتجمد اذا ذاب ودخل الهواء بين أجزائه فزاد مقداره بانضمام ماليس
من نوعه وقد يطلق التكاثف ويراد به تقارب الاجزاء بحيث يخرج منها مابينها من
الجسم الغريب كالماء اذا انجمد وخرج الهواء من بين أجزائه فظهر مافي عبارة
الشارح «مد ظله» من الاضطراب حيث مثل للتخلخل والتكاثف الحقيقيين بماهو من
أفراد هذين المعنيين الاخيرين الغير الحقيقيين وظهر أيضا أن الحركة في قوله

وانتقاله من البياض الى السواد شيأ فشيأ ( وتسخن الماء ) أى انتقاله من البرودة الى الحرارة شيأ فشيأ على سبيل التدريج ( مع الجزم بعدم الكمون ) واستتار الاجزاء النارية ( فيه ) تبرز بالاسباب الخارجية على مازعم البعض وذلك لانه لو كانت الاجزاء النارية كامنة فى الماء البارد لوجب أن يحس بحره من أدخل يده فيه وليس كذلك بل ربما يجد باطنه أبرد من ظاهره ( أو الورود ) أى ورود أجزاء نارية من الخارج ( عليه ) على مازعم البعض الآخر وفساده ظاهر

---

الكم لاتنحصر فى الاعتبارات الاربعة الحقيقية على ماصرح به فى شرح المقاصد وأشار اليه هنا بزيادة الكاف فى قوله كالنمو الخ فاحفظه فانه من الدقائق التى لاينبغى الامساك عنها (قوله وانتقاله من البياض الخ) ويسمى هذا النوع من الحركة استحالة ( قوله لانه لو كانت الاجزاء النارية الخ ) وأيضا قالوا ان جبلا من الكبريت اذا يشتعل بالنار ولو بقدر يسير فلو كان ذلك بظهور الاجزاء النارية الكامنة لكان لكثرتها أولى بأن تشتعل الكبريت ويحس بها وليس كذلك * ثم اعلم ان المحققين على نفى الحركة فى الكم والكيف وكذا على نفى الحركة الوضعية وانها عائدة الى الحركة الاينية ونبهوا على منشا توهمها بأنا نجد الجسم ينتقل من كمية لاخرى ومن كيفية الى أخرى من غير أن يظهر لنا تفاصيل مراتب الانتقال وأزمنة وجود كل منها فيتوهم ان ذلك حركة اذ لايعقل من الحركة الا التغير على التدريج لكن عند التحقيق لاحركة اذ معنى التدريج فى الحركة أن لاتكون دفعة لابحسب الذات ولا بحسب الاجزاء والانتقال هنا انما هو دفعات يتوهم من اجتماعها التدريج لان مابين المبدا والمنتهى من مراتب الكميات أو الكيفيات أمور متمايزة بالفعل ينتقل الجسم من كل منها الى آخر دفعة فلا تدريج فلا حركة وذلك لان مابينهما ان كان واحدا فظاهر انه لاحركة وان كان كثيرا فاما أن يكون غير متناه يلزم المحال من كونه محصورا بين حاصرين أو متناهيا يلزم تركب الحركة من أمور لاتقبل القسمة فيستلزم الجزء الذى لايتجزأ وهذا بخلاف الحركة الاينية فان الوسط الذى بين المبدا والمنتهى

(وتكون) الحركة (بالذات) أى بلا واسطة عروضها الشئ آخر (كحركة السفينة و) تكون أيضا (بالعرض كحركة راكبها) لان الحركة هى الانتقال من مكان الى مكان آخر مغاير للاول بجميع اجزائه ومكان الراكب ليس متبدلا بجميع اجزائه اذ لا تبدل لسطح السفينة وان كان الهواء متبدلا فلا توجد للراكب وانما وصف بها تبعا للسفينة ولا يخفى أن هذا لو تم لدل على أنها لا توجد للسفينة حينئذ حتى يوصف الراكب بها تبعا لها ضرورة أن مكانها أيضا لم يتبدل بجميع أجزائه لبقاء السطح الذى يلاقيها من الراكب فالحق أن الحركة هى الحالة المستمرة من أول المسافة

---

(قوله وتكون بالذات) واعلم أن بالذات يستعمل بمعنى بالحقيقة المقابل لبالمجاز وبمعنى أولا وبلا واسطة كما فسرناه به أولا والتوجيه الاول مبنى على المعنى الاول والثانى على الثانى فافهم اهـ منه مد ظله

---

واحد بالفعل يقبل بحسب الفرض انقسامات غير متناهية فلا يلزم تركب الحركة مما لا يقبل الانقسام ورد بأن التقدير هو أن الانتقال الى كل من الآحاد دفعى فلا فرق فى ذلك بين الاينية وغيرها كذا حققه بعضهم (أقول) اذا تقرر أن الانتقال الدفعى ليس بحركة لاعتبار التدريج فيها فكيف يصح جعل ماهو بمعنى التوسط الذى هو انتقال دفعى انقساما من الحركة قلت لم يجعلوه قسما من الحركة التدريجية لان الظاهر ان لفظ الحركة مشترك لفظى بينهما كما يدل عليه عبارة المصنف فى المقاصد حيث قال لفظ الحركة يطلق على معنيين أحدهما الخ وثانيهما الخ لكن فيه تأمل فليتأمل وسيأتى ماله تعلق بهذا (قوله أى بلا واسطة عروضها الخ) أى المنفى فى الحركة بالذات هو الواسطة فى العروض لا فى الثبوت فانها موجودة فى الحركة بالذات وبالعرض كليهما (قوله اذ لا تبدل لسطح السفينة الخ) هذا مبنى على كون المكان هو السطح الباطن الخ (قوله لو تم الخ) اشارة الى منع كون المكان هو السطح (قوله الحالة المستمرة الخ) وهى الكون المتوسط أو كيفية بها يكون التوسط للجسم على مامر وانما لم يكتف

الى آخرها وهى غير استبدال المكان وهى عارضة للراكب كالسفينة الا أن عروضها له بواسطة عروضها لها (والمحرك ان كان خارجا) عن المتحرك (فحركته قسرية والا) يكن خارجا بان كان جزأ منه أو متعلقا به كتعلق النفس بالبدن (فمع القصد والشعور) أى شعور مبدإ الحركة بتلك الحركة (ارادية وبدونهما) أى القصد والشعور (طبيعية فيدخل فيها) أى الطبيعية (حركة النمو) اذ النامى يقتضى الزيادة فى الاقطار عند ورود الغذاء بلا قصد وشعور (و) حركة (النبض) لانها ليست بحسب القصد ولا بقاسر فى الخارج بل بما فى القلب من القوة الحيوانية (و) كذا يدخل فيها (حركة النفس) بفتح الفاء (من حيث الاحتياج الى مطلقها) أى مطلق حركة النفس (وأما من حيث امكان تغير جزئياتها عن أوقاتها) التى وقوعها

---

فى الجواب بكون المكان هو البعد بل أجاب بتحقق معنى الحركة ليتم الجواب على المذهبين فى المكان (قوله الا أن عروضها له الخ) لاخفاء فى كون حركة جالسها بالعرض لكن قد يناقش فى كون حركة السفينة بالذات بل هى أيضا تتبع حركة المياه والرياح الا أن يقال ان كونها بالذات انما هو بالاضافة الى حركة جالسها مع أنه مناقشة فى المثال (قوله أو متعلقا به الخ) أى التعلق المخصوص لامطلق التعلق فيكون قوله كتعلق النفس الخ قيدا لما قبله لامحض التمثيل فان قيل فعلى رأى من يجعل الممكنات كلها مستندة الى الله تعالى ابتداء هل يتأتى هذا التقسيم أم تكون الحركات كلها قسرية قلنا بل يتأتى بان يراد بالمحرك ماجرت عادة الله تعالى بخلق الحركة معه و يقال ذلك المحرك اما ان يكون خارجا الخ (قوله أى شعور مبدا الحركة الخ) ان قيل كما أن المحرك الغير الخارج يكون تارة مع القصد والشعور وتارة بدونهما كذلك المحرك الخارج فلم لم يجعلوا الحركة الصادرة من الخارج على قسمين كما جعلوا الصادرة من غير الخارج كذلك قلت الاختلاف بالشعور وعدمه انما يفيد اختلاف الحركة اذا كان فى المتحرك دون المحرك فقط والمحرك الغير الخارج لما كان جزأ من المتحرك أو كالجزء منه يكون اختلافه بالشعور وعدمه موجبا لاختلاف حركة المتحرك بخلاف المحرك الخارج فان حركته

فيها على مجراها الطبيعي ( فارادية ) يتمكن المتنفس من أن يقدمها على أوقاتها وان يؤخرها عنها بحسب ارادته ( وماقيل ان ) الحركة ( الطبيعية لاتكون الاهابطة أو صاعدة) فلا تكون مثل حركة النبض الطبيعية مدفوع بان ذلك (انما هو في البسائط العنصرية) وأما الطبيعة الحيوانية أو النباتية فقد تفعل حركات الى جهات وغايات مختلفة * ثم اعلم أن اختلاف الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع وقد يكون بالجنس ثم قد توصف بالتضاد وقد توصف بالانقسام (و) قد مر أن الحركة مفتقرة الى أمور ستة فاتفقوا على أن ماهية الحركة لاتختلف باختلاف ثلاثة منها مابه وماله والزمان بل باختلاف مابه لاتختلف هويتها أيضا فاذن ( وحدتها النوعية بوحدة مافيه) لانه اذا اختلف اختلفت الحركة كالحركة الأينية والكيفية (و) بوحدة ( مامنه ومااليه )

---

مقسورة لاتختلف باختلافه بالشعور وعدمه لمغايرة المحرك والمتحرك بالكلية حينئذ فتدبره واحفظه (قوله يتمكن المتنفس من أن يقدمها الخ) ومايقال من أن النائم لاارادة له فيلزم أن لايتنفس ليس بشئ لان النائم يفعل الحركات الارادية وان لم يشعر بالارادة أو لم يتذكر الشعور ولذا قد يحك الاعضاء عند الحاجة الى الحك مع عدم شعوره بذلك (قوله فقد تفعل حركات الخ) قد يقال ان البسائط تفعل حركات الى جهات كصعود الماء اذا وقع تحت الارض وهبوطه اذا وقع فوق الهواء نعم لاتكون حركتها الا على نهج واحد أعني صوب الحيز فتفهم (قوله ثلاثة منها الخ) فانهم اتفقوا على أن تعلق الحركة بهذه الثلاثة بمنزلة العرضي بخلاف تعلقها بالثلاثة الباقية أعني مامنه وما اليه ومافيه فان تعلقها بها بمنزلة الذاتي فتختلف ماهية الحركة باختلافها (قوله لانه اذا اختلف الخ) أي مافيه نوعا اذ المراد بوحدته وكذا وحدة المبدا والمنتهى هو الوحدة النوعية كما صرحوا به (قوله كالحركة الاينية والكيفية الخ) فيه نظر فان التمثيل لاختلاف مافيه بما ذكر يفيد بظاهره انه لو اتحد المبدأ والمنتهى

لانه اذا اختلف المبدأ أو المنتهى اختلفت كالصاعدة والهابطة بخلاف ماله الحركة فان تنوع المحل لا يوجب تنوع الحال فتسوّد العنب والانسان من نوع و بخلاف الزمان لانه نوع واحد لا يتصور فيه اختلاف الماهية وكذا مابه الحركة فان اختلافه لا يوجب اختلاف الشخص فالنوع أولى (و) وحدتها (الشخصية بوحدة ماسوى المحرك) من الامور الحسية للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو لان العرض الواحد بالشخص لا يقوم بمحلين وأن حركة زيد اليوم غير حركته أمس لعدم استقرار الزمان وحركته فى هذا الموضع غيرها فى آخر وحركته من نقطة الى نقطة غير حركته بالعكس وكذا فى الكم والكيف والوضع وأما وحدة المحرك فلا عبرة بها فى وحدة الحركة لان الحركة الواحدة التى لا تكثر فيها بالفعل قد تقع بمؤثرات كحركة الجسم فى مسافة بتلاحق الحوادث وحركة

---

واتحد مطلق الحركة الاينية مثلا كانت واحدة بالنوع وليس كذلك فانهم قالوا اذا اختلف مافيه الحركة كانت مختلفة بالنوع وان اتحد المبدأ والمنتهى ومثلوا لذلك بالحركة من نقطة الى اخرى على الاستقامة مع الحركة منها اليها مع الانحناء مع ان مافيه الحركتان متحد فى مطلق الاينية فالاولى التمثيل له بهذا أو بالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ فى الصفرة ثم الحمرة ثم السواد مع الحركة منه اليه على طريق الاخذ فى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فتدبر (قوله اذا اختلف المبدأ والمنتهى الخ ) يعنى وان اتحد مافيه ( قوله كالصاعدة والهابطة الخ ) فان طرفيهما وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدئية والنهائية وهما متقابلان وهذا المقدار كاف فى وقوع الاختلاف بين الحركتين ان قيل هذا جار فى كل حركة من مبدا الى منتهى مع الرجوع منه قلت لما كان مبدأ الصعود والهبوط ومنتهاهما فى جهتين حقيقيتين غير متبدلتين اعتبر الاختلاف فى ذلك دون سائر الجهات فتبصر (قوله فان تنوع المحل لا يوجب الخ ) ولهذا يظهر أن لا أثر للاختلاف بالقسر والطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا والحجر قسرا والطير ارادة لا تختلف نوعا ( قوله لا يتصور فيه اختلاف الماهية الخ ) ولو فرض ذلك فلا خفاء فى جواز احاطتها بحقيقة واحدة

الماء فى الحرارة بتلاحق النيران ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على أثر واحد لان تأثير كل انما يكون فى أمر آخر هو بمنزلة البعض من الحركة وهذا التبعض لا يقدح فى وحدتها على الاتصال لانه بمجرد الوهم من غير انقسام بالفعل (و) وحدتها (الجنسية بوحدة ما فيه) من وحدة جنسيته واعترض بأنه انما يصح اذا لم يكن مطلق الحركة جنسا لما تحته بل يكون مقولية الحركة على الحركة الكمية والكيفية والاينية والوضعية بالاشتراك اللفظى حتى لا تكون أعم أو بالتشكيك حتى تكون عرضا للاقسام (وتضادها بتضاد ما منه وما اليه) ولا عبرة بتضاد المحرك لتضاد الحركة مع اتحاد المحرك كما فى حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة أو بالقسر وتماثلها مع تضاد المحركين كما فى الحركة الصاعدة للحجر والنار بالقسر والطبيعة ولا بتضاد المتحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان مع اتحاد المتحرك ولا بتضاد ما فيه لان الصاعدة والهابطة متضادتان مع اتحاد ما فيه

---

(قوله لا يقدح فى وحدتها الخ) قد يقال ان أريد بتلك الحركة بمعنى القطع أعنى الامتداد الموهوم فلا وجود لها فى الخارج أو بمعنى الكون فى الوسط أعنى الحالة المستمرة الغير المستقرة فهو كلى والواقع بهذا المحرك جزئى مغاير للواقع بذلك فلا تتصور حركة واحدة بالشخص واقعة بحركتين وأجيب بأن الظاهر هو الاول ومعنى كونه وهميا هو أنه بصفة الامتداد والاجتماع لا يوجد الا فى الوهم والا فابعاضها موجودة فى الخارج غايته أنه على سبيل التجدد كما مر (قوله وحدة جنسيته الخ) حتى ان الحركة فى الكم والكيف والاين والوضع أجناس مختلفة وحركة النمو والذبول والتخلخل والتكاثف جنس واحد وبهذا اتضح حديث النظر الذى سبق فى التمثيل المذكور للشارح « مد ظله » فتذكره (قوله اذا لم يكن مطلق الحركة جنسا الخ) قد يقال لو كانت الحركة جنسا لاقسامها لزادت المقولات على العشرة لانها حينئذ تكون جنسا عاليا فافهم (قوله لان الصاعدة والهابطة متضادتان الخ) قد مر أن اختلاف

ولا بتضاد الزمان لانه ليس فيه اختلاف ماهية فضلا عن التضاد ثم التضاد قد يكون بالذات (كالتسود) أى الحركة من البياض الى السواد (والتبيض) بالعكس (و) قد يكون بالعرض (كالصعود) أى الحركة من الحضيض الى الا... (والهبوط) عكس الصعود لما بين مبدأيهما من التضاد بعارض كون احدهما في القرب من المركز والبعد من المحيط والآخر بالعكس وكذا المنتهى فليس بينهما تضاد بالذات لانهما جزآن من جسم عرض لهما التضاد بالقرب والبعد مع التساوى بالحقيقة (وانقسامها بانقسام الزمان) وهو ظاهر فان الحركة فى نصف ساعة نصف الحركة فى ساعة (و) بانقسام (مافيه) فان الحركة الى نصف مسافة نصف الحركة فى كلها (و) بانقسام (ماله) لان مايقوم بجزء من المتحرك غير مايقوم بالجزء الآخر (ومن لوازم الحركة كيفية متفاوتة) بالشدة والضعف

---

طرفى الحركة فى هذه الصورة انما هو بعارض المبدئية أى القرب الى المحيط والبعد عن المركز أو بالعكس والنهايئة كذلك فحينئذ القول بتضاد المبدا والمنتهى فى ... الصورة دون مافيه تحكم اذ الاين متوسطة القرب والبعد المذكورين أيضا غايته أن لاتكون تلك الغاية من القرب والبعد (أقول) ليس المبدئية والنهائية عبارتين عن القرب والبعد المذكورين فقط بل مع اعتبار ابتداء الحركة وانتهائها والاين من المتوسطة حيث انها متوسطة لم يعتبر فيها الابتداء والانتهاء وان لم تخل من القرب والبعد فباعتبار المبدا والانتهاء اندفع الايراد بالاين المتوسطة وباعتبار القرب والبعد المذكورين اندفع الايراد بالمبدا والمنتهى وسائر الجهات الغير الحقيقية كما مر فتبصر (قوله وهو ظاهر الخ) وأما عدم انقسامها بانقسام الثلاثة الباقية فهو أن ذلك ظاهر فى المبدا والمنتهى وأما فى المحرك ففيه تفصيل وهو أنه قد ينقسم وقد لاينقسم وعلى تقدير الانقسام قد يقوى البعض على التحريك وقد لايقوى (قوله بالشدة والضعف الخ) ينبغى أن يعلم انه هل تنتهيان الى حد حتى تتحقق حركة سريعة لاحظ لها من البطء وبطيئة لاحظ لها من السرعة أم لا بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ماهو أبطأ ومن البطء بالنسبة الى ماهو أسرع فيه تردد والاشبه بأصولهم هو الثانى

اذا قيست الى حركة أخرى (تسمى باعتبار الشدة) وقلة الزمان بالنسبة اليها (سرعة و) باعتبار (الضعف) وكثرة الزمان بالنسبة اليها (بطأ) ثم المعاوقة التى تكون فى نفس المتحرك كثقل الجسم تصلح سببا لبطء الحركة القسرية كما فى تحريك أحد الصخرة العظيمة الى فوق والارادية كما فى صعود الانسان الجبل لا الطبيعية لامتناع أن يكون الشئ مقتضيا لامر ومانعا منه والمعاوقة التى تكون فى الخارج كغلظ قوام ما يتحرك فيه تصلح سببا لبطء الحركة الطبيعية كنزول الحجر فى الماء والقسرية والارادية كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السبب فى بطئها نفس الارادة كما فى رمى الحجر وتحريك اليد برفق ولا خفاء فى سببية هذه الامور فى الجملة لكن عند المتكلمين من جهة أنه يكثر حينئذ تخلل السكنات التى لا تخلو الحركة عن ثبوتها وتختلف بالسرعة والبطء بسبب قلتها او كثرتها وعند الفلاسفة من جهة أنها تصير سببا لضعف الميل الذى هو العلة القريبة للحركة فيضعف المعلول (وليس هو بتخلل السكنات) بين الحركات لوجوه ثلاثة الاول أن فى الحركة البطيئة علة الحركة موجودة بشرائطها والموانع مرتفعة (لامتناع عدم الحركة مع خلوص المقتضى لها وعدم رفع المانع) أى لو لم تكن الموانع مرتفعة لامتنعت الحركة وان كان المقتضى وهو الميل موجودا لكنها واقعة فى البطوأة فلا بد مع وجود المقتضى لها من ارتفاع موانعها أيضا فلو

---

(قوله مع خلوص المقتضى لها) وانما قال مع خلوص المقتضى دون وجوده للاشارة الى أن الحركة لا تقع بدون خلوص المقتضى عن الموانع فلو فرض حينئذ عدم رفع المانع لزم خلاف المفروض فتمتنع الحركة مع أنها واقعة اه منه

---

وان مال الامام الى الاول تمسكا بما لا يخفى ضعفه فتبصر (قوله لامتناع أن يكون الشئ مقتضيا لامر ومانعا منه الخ) اقتضاء بالطبع وأما اذا كان بالارادة فلا امتناع من الاقتضاء والمنع فتدبر (قوله مع خلوص المقتضى وعدم رفع الخ) نسخة المتن هنا

وقع مع ذلك سكون هناك لزم تخلف المعلول عن تمام العلة والثانى أن البطء لو كان بتخلل السكنات لامتنع تلازم الحركتين مع اتحاد الزمان واختلاف المسافة لان الحركة التى فى المسافة القصيرة تكون أبطأ فيكون تخلل السكنات فيها أكثر فقد لا يتحرك الثانى عند تحرك الاول (و) ذلك محال لاستلزامه (لزوم الانفكاك فى مثل حركتى طوقى الرحى) أى الدائرة العظيمة والصغيرة (و) الثالث أنه لو كان سبب البطء تخلل السكنات لزم (زيادة سكنات الطائر) مثلا (على حركاته بما لا يحصى) لان تلك الحركات لا تقطع فى يوم وليلة الا بعض وجه الارض وجميع وجه الارض بالنسبة الى الفلك الاعظم ليس له قدر محسوس فيلزم أن يتخلل حركة الطائر سكنات بقدر زيادة حركة الفلك الاعظم عليها فتكون حركاته مغمورة لا يحس بها فيرى الطائر ساكنا أو يحس بها فى زمان أقل من زمان السكنات بتلك النسبة لان السكون وان كان عدميا لكنه لا خفاء فى أن الجسم قد يرى متحركا وقد يرى ساكنا ويفرق الحس

---

(قوله لزم تخلف المعلول الخ) ويرد عليه انه يجوز وجود المانع فى وقت وارتفاعه فى آخر من غير شعور لنا بذلك ويمكن أن يقال انا نعلم ان حالنا فى حركتنا الارادية لم يختلف بالنسبة الى الميل المقتضى لها اه منه مد ظله (قوله والثانى ان البطء الخ) وفيه أن هذه حركة واحدة لجسم واحد مركب من أجزاء مادية بحيث صارت جسما واحدا فالسرعة والبطء هنا انما يكون بالنسبة الى حركة أخرى لجسم آخر لا لبعض أجزائه بالنسبة الى البعض الآخر اه منه (قوله فقد لا يتحرك الثانى الخ) وانما يلزم ذلك لو انحصر سبب البطء عندهم فى ذلك وانه ممنوع اه منه (قوله لزم الانفكاك الخ) أقول هذا مشترك الورود فانه لو كان سبب اختلاف الحركتين اختلاف الميل لزم الانفكاك فى مثل ذلك أيضا لامتناع أن يكون بعض أجزاء الجسم الواحد اسرع وبعضها أبطأ بدون الانفكاك فاختلاف الميل فى جسم واحد غير معقول اه منه

---

مضطربة والظاهر أن لفظة الخلوص زائدة من النساخ أو تقديم لفظة العدم عليها فتأمل

بين الحالين (وأجيب) عن الاول (بأن الحركة) بل جميع الممكنات (بمحض خلق الله) فله أن يوجد الحركة فى زمان والسكون فى آخر مع كون المتحرك بحاله (و) عن الثانى بـ(أن الانفكاك ثم الالتئام جائز) ولا نسلم تلازم الحركتين بمعنى امتناع الانفكاك عقلا وانما هو عادى يجوز ارتفاعه (و) عن الثالث بـ(أن الحركات لكونها وجودية) ومع ذلك كانت (متجددة) شيأ فشيأ (متميزة) فى الحس (عن السكنات) بل غالبة عليها بحيث تسترها (وان كانت) السكنات (أضعاف آلافها) فيرى الطير متحركا دائما وفى شرح المقاصد لا يخفى قوة الادلة وضعف الاجوبة (قالوا) أى الفلاسفة (لابد بين كل حركتين) كصاعدة وهابطة (من سكون لان) الوصول الى المنتهى آنى فان الحد الذى هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسما فى ذلك الامتداد والا لم يكن بتمامه حدا والرجوع عن المنتهى أيضا آنى و ( آن الوصول غير آن الرجوع) ضرورة امتناع اجتماع الميل الى الشئ

---

(قوله وأجيب عن الاول الخ) حاصل الجواب منع كون الميل علة موجبة بل العلة الموجبة هو الله تعالى اه منه

---

(قوله كل حركتين الخ) أى سواء كانتا مستقيمتين أو مستديرتين وسواء كانت الثانية رجوعا الى الصوب الاول كما فى الصاعدة والهابطة أو انعطافا الى صوب آخر (قوله لان الوصول الى المنتهى آنى الخ) اذ لو كان زمانيا ففى نصف ذلك الزمان اما أن يحصل الوصول فلا يكون الوصول فى ذلك الزمان بل فى نصفه هذا خلف أولا يحصل فلا يكون المفروض زمان الوصول هذا خلف (قوله والرجوع عن المنتهى الخ) أى ابتداء الرجوع الذى يعبر عنه اللاوصول والمباينة فلا يرد ان الرجوع حركة وهى زمانية لا آنية (قوله ضرورة امتناع الميل الخ) أقول قد قرر بعضهم هذه الحجة على وجه بنى الشارح «مد ظله» سابق كلامه فى تحريره لها عليه لكن ادعى ذلك البعض الضرورة فى تغاير الآنين ولما كان منع ضرورة تغايرهما فى غاية الظهور لجواز أن يقع الوصول واللاوصول أعنى نهاية حركة الذهاب وبداية حركة الرجوع فى آن

مع الميل عنه (فلولا زمان السكون بينهما) أى زمان يكون الجسم فيه عديم الميل فيكون عديم الحركة (لزم تتالى الآنين) وتركب الزمان من الآنات بزيادة واحد واحد (المستلزم لوجود الجزء) لكون الزمان منطبقا على الحركة المنطبقة على المسافة (وأجيب) بعد تسليم نفى الجزء وكون الميل علة موجبة لا معدة حتى لو كان آن الوصول هو آن الرجوع لزم اجتماع الميل الى الشئ مع الميل عنه وذلك خلاف الضرورة (بأنه لا آن) عندكم (بدون الانقطاع) أى انقطاع الزمان لانه عندكم عبارة عن طرف الزمان ونهايته فكيف يقع فيه الوصول والرجوع وان أردتم به زمانا لا ينقسم الا وهما فلا نسلم تغايرا آنى الميلين لجواز أن يقعا فى آن واحد بحسب ماله من الانقسام الوهمى ولو سلم فلا نسلم استحالة تتالى الآنين بهذا المعنى وانما يستحيل لو لزم منه الجزء الذى لا ينقسم بالوهم أيضا وليس كذلك كما لا يخفى

(قوله ولو سلم فلا نسلم الخ) بناء على ان هذا يستلزم جواز انقسامه بالفعل والمفروض خلافه اه منه

واحد وهو حد مشترك بين زمانيهما كالنقطة الواحدة التى تكون بداية خط ونهاية آخر ولا يقتضى ذلك أن يصدق على الشئ أنه واصل وليس بواصل حتى يمتنع بل انما يقتضى أن يحصل له الوصول وابتداء الرجوع الذى هو لا وصول وذلك جائز كما يحصل للجسم الحركة والسواد الذى هو لا حركة قررها بعض آخر بوجه آخر وهو أن الحركة انما تصدر من علة موجودة تسمى ميلا وذلك الميل هو العلة للوصول الى الحد فيكون موجودا فى آن الوصول اذ ليس من الامور التى لا توجد الا فى الزمان كالحركة ثم المباينة من ذلك الحد لا توجد الا بعد حدوث ميل ثان فى آن ثان ضرورة امتناع الميل الى الشئ والميل عنه فى آن واحد والجواب الذى ذكره المصنف وحرره الشارح كما يأتى انما هو جواب ذكروه من الجهة على التقدير الثانى فتدبره اذا ظهر هذا ظهر نوع تنافر بين سوابق كلام الشارح «مد ظله» ولواحقه وان أمكن الجمع بينهما بنوع تكلف فتبصر (قوله وتركب الزمان من الآنات الخ) اشارة الى دفع ما يقال ما بال أن تحقق الآن لم يستلزم وجود الجزء وتتالى الآنين يستلزمه وحاصل الدفع انه على

(وعورض بأنه لو لزم) السكون بين الحركتين (لكان) لها سكونا طبيعيا وهو ظاهر البطلان أو قسريا والتقدير عدم القاسر سواء كان ارادة أو غيرها فكان السكون (بلا سبب) وانه محال (و) لكان هو (لا فى زمان معين) لان كل زمان يفرض فأقل منه كاف فى دفع تتالى الآنين لقبوله الانقسام الى غير النهاية فامتنع كونه فى زمان ما والا لزم الترجيح بلا مرجح (و) أيضا لو لزم ذلك (لوقف الجبل الهابط بملاقاة خردلة صاعدة) ليتوسط السكون بين حركتى الصعود والهبوط للخردلة ووقوف الجبل بملاقاة الخردلة لا يقبله العقل (وأجيب) عن الاول (بأن السبب) للسكون (عدم الحركة) عند تعادل القوتين الصاعدة والهابطة القاسر الى السكون (و) عن الثانى (بأنه يقع) السكون (فى زمان لا ينقسم فعلا) وان انقسم وهما والزمان الغير المنقسم بالفعل يمتنع أن يكون بعضه مقدارا السكون وبعضه لا والا لزم الانقسام بالفعل وهو خلاف المفروض (و) عن الثالث (بأن الخردلة ترجع بصادمة هواء الجبل) فسكون الخردلة انما هو قبل ملاقاة الجبل ولو سلم فوقوف الجبل مستبعد لا مستحيل

---

تقدير التتالى يكون الامتداد الذى هو مقدار الحركة المنطبقة على المسافة متألفا من الآنات بزيادة واحد واحد ولا كذلك تحقق الطرف للزمان الذى هو عرض غير حال فيه حلول السريان وهذا مثل ما يقال ثبوت النقطة لا يستلزم الجزء وتألف الخط من النقط يستلزمه وقد يقال لو تقرر هذا لا يخلو اما أن يلزم تتالى الآنات أو تخلل السكنات فى كل حركة سيما اذا كان المتحرك لا يماس المسافة الا بنقطة نقطة على التوالى كما اذا أدرنا كرة على سطح مستو فان آن الوصول الى كل نقطة يغاير آن المباينة عنها وأجيب بأن انقسام المسافة محض توهم فلا تحقق للنقطة والآن بخلاف اذا انقطعت الحركة فتحققت لها نهاية فانه لابد منها فى المسافة أيضا لانطباقها عليها قال فى شرح المقاصد وفيه نظر لا يخفى (قوله والتقدير عدم القاسر) أى الى السكون (قوله القوتين الصاعدة والهابطة الخ) الاولى الذاهبة والراجعة فتدبر (قوله ولو سلم الخ)

(فصــل) قد يتحرك الجسم حركتين الى جهــة واحدة وقد يتحرك الى جهتين أو جهات مختلفة ف(اذا تحرك الجسم) بحركتــين الى جهــة كالمتحرك فى سفينة الى الجهــة التى تتحرك اليها السفينة فبعــده عن المبدإ بقدر الحركتين واذا تحرك (الى جهتين متقابلتين) كالمتحرك فى السفينة الى خلاف جهتها (فبعــده عن المبدإ بقدر الفضل) لاحدى الحركتين على الاخرى (والا) لم يكن لاحداهما فضل (ف) يرى أنه (يسكن) فى المبــدا ولا يتحرك واذا تحرك الى جهتــين غــير متقابلتــين كالمتحرك شمالا فى ســفينة تجرى غربا فبعده منــه الى الجهتين بقــدر الحركتين واذا تحرك الى جهــات كحركــته شرقا فى ســفينة تدفع شمالا فى ماء يجرى غــربا وتحرك الريح جنوبا فيكون متوسطا بين الجهات على حسب اقتضاء الحركات (والسكون) كالحركة يقــع فى المقولات الاربــع ف(فى الاين بقاء النسب) الحاصــلة للجسم الى أشياء ذوات أوضاع بأن يكون الجسم مستقرا فى مكان واحد (وفى غيره) أى الثلاث الباقيــة (بقاء النوع) الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك بأن يقف فى الكم من غير ذبول ونمو أو تخلخل وتكاثف وفى الكيف من غير اشتداد وضعف وفى الوضع من غير تبدل الى وضع آخر (فهو) بهذا المعنى وجودى (يضاد الحركة وقيل) هو (عدم الحركة) عما من شأنه أن يكون متحركا (ف) يكون (عدم ملكة) للحركة (و) هو

---

أى بناء على انه قد يشاهد أن الملاقاة تكون حال الصعود دون الرجوع فيعلم ان الرجوع لايكون الابعد الملاقاة (قوله لاحدى الحركتــين على الاخرى الخ) فان كان ذلك الفضل لحركة الســفينة مثــلا ترى بطيئــة وان كان لحركة الشخص يرى راجعا (قوله بقاء النسب الحاصــلة الخ) ان قيل يصدق هذا على السكون فى الوضع فانه كما يأتى عبارة عن بقاء الوضع أى النسب الحاصــلة للجسم الى أشــياء ذوات وضــع قلت السكون عبارة عن بقاء تلك النسب من حيث انها فى المكان كما يدل عليه قوله بأن يكون الجسم مستقرا فى مكان الخ بخلاف الوضع فانه عبارة عن بقائها لامن تلك الحيثية فافترقا (قوله عما من شأنه الخ) فخرج عــدم حركة الاعراض والمفارقات والاجسام فى آن ابتداء

كالحركة أيضا فى أنه (يكون طبيعيا) كسكون الحجر على الارض (وقسريا) كسكونه معلقا فى الهواء (وإراديا) كوقوف الطير فى الهواء (و يتضاد بتضاد مافيه) ولا عبرة بتضاد الساكن والمسكن والزمان كما لاعبرة بها فى الحركة ولا تعلق للسكون بما منه وما اليه فذلك (كالسكون فى المكان الاعلى والاسفل)

(فصل) فى (الاضافة) و (هى النسبة المنعكسة) التى لا تتعقل الا بالقياس الى نسبة أخرى معقولة بالقياس الى الاولى كالابوة والبنوة (و) هذه النسبة (تسمى مضافا حقيقيا) كما تسمى اضافة (و) المجموع (المركب منه) أى من الحقيقى (ومن المعروض) له كالاب مع وصف الابوة والابن مع وصف البنوة يسمى مضافا (مشهوريا والنسبتان) المتعاكستان (قد تتوافقان) من الجانبين كالاخوة (وقد تتخالفان)

---

الحركة وانهما ثما فتدبر (قوله كالحركة الخ) الا أن الحركة الطبيعية تفتقر الى أمر آخر غير الطبيعة أعنى مفارقة أمر غير طبيعى بخلاف السكون الطبيعى فانه مستند الى الطبيعة ولايفتقر الى تلك المفارقة فان الجسم اذا خلى وطبعه لم يكن له بد من موضع معين لايطلب مفارقته (قوله و يتضاد بتضاد الخ) المراد بالتضاد مطلق امتناع الاجتماع ليصح على قول من يجعله عدم ملكة أيضا ثم انهم قالوا الاختلاف فى تقابل الحركة والسكون فى المكان (٢) هل هو الحركة من المبدا أوالمنتهى أو كليهما والحق هو الاخير فيهما فان قيل ان السكون فى المنتهى كمال الحركة وكمال الشئ لايكون مقابلا له أجيب بمنع الصغرى فان السكون كمال المتحرك لا الحركة فانهم (قوله فى المكان الأعلى الخ) قد عرفت ان التضادين المكان الاعلى والاسفل ليس بالذات بل باعتبار عارض القرب والبعد كما سبق (قوله معقولة بالقياس الى الاولى الخ) أى لايتم تعقلها الا بتعقلها حتى ان تعقلهما يكون معا بحيث لايتقدم أحدهما على الآخر فيخرج مايكون تعقله مستلزما ومستعقبا لتعقل شئ آخر كالملزومات بالنسبة الى لوازمها البينة (قوله كالاب مع وصف الابوة الخ) أى كالذات المعتبر معها تلك الصفة وأما اطلاق المضاف على الذات وحدها كما نقل عن المواقف فغير مشهور وان صح على قانون اللغة كذا قالوا (قوله وقد تتخالفان الخ) والاختلاف قد يكون محدودا كما فى الضعفية والنصفية

---

(٢) لعل فى العبارة نقصا فتأمل كتبه مصححه

كالابوة والبنوة (والانعكاس) أى تعقل كل بالقياس الى الآخر (قد يستغنى عن) اعتبار (حرف) النسبة كما فى الكبير والصغير (وقد يفتقر) اليه إما على تساوى الحرف فى الجانبين كقولك العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد أو على اختلافه كقولك العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم (وقد يفتقر عروضها) أى النسبة (الى رابطة) كذى الجناح للطير لان الجناح اسم لاحد المتضايفين ماخوذ مع اضافته وليس للمضايف الآخر أعنى الطير اسم كذلك فاعتبروه بلفظ دال على النسبة وهو ذو الجناح (وقد يكون) عروضها (الصفة فى الطرفين) كعروض العاشقية المفتقر الى صفة الادراك والمعشوقية الى الجمال (أو فى أحدهما) كالعالمية الى العلم بخلاف المعلومية (وتعرض) الاضافة (لكل موجود) فالواجب كالاول

---

(قوله والانعكاس) أى الحكم باضافة كل الى الآخر كما هو الملائم لاعتبار الحرف وعلى تقدير تفسيره بالتعقل يحتاج الى تأويل اه منه

---

وقد لايكون كما فى الزيادة والنقصان (قوله أى تعقل كل بالقياس الى الآخر الخ) الاولى أن يقول أي الحكم باضافة كل من المضافين الى الآخر من حيث هو مضاف كما فى شرح المقاصد فان الانعكاس بهذا المعنى هو الذى يتصف بالافتقار الى حرف النسبة والاستغناء عنه دون ماذكره الشارح مد ظله فليتأمل (قوله أى النسبة) أى قد يفتقر التعبير عن عروض النسبة الى حرف نسبة وهى المراد بالرابطة وذلك فيما اذا لم يكن لاحد المضافين لفظ موضوع يدل على الاضافة بالتضاد مثل جناح الطير فانه وان كان للمضاف دال كذلك لكن الطير المضاف اليه ليس كذلك فيحتاج فى التعبير عن عروض الاضافة له الى كلمة ذى الجناح ومثل علم العالم فان المضاف اليه وان كان دالا على الاضافة لكن المضاف ليس كذلك فيحتاج فى ذلك التعبير الى لفظة العالم وقد لايفتقر التعبير الى حرف النسبة مطلقا كما اذا كان لكل منهما لفظ موضوع دال على ذلك كالاب والابن (قوله كالعالمية الى العلم الخ) المراد من العلم هو الصفة الحقيقية التى مر أنها من

والجوهر كالأب والكم كالأقل والكيف كالأحر والأين كالأعلى والمتى كالأقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انحناء أو انتصابا والملك كالاكسى والأعرى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا (و يتكافأ الطرفان) للاضافة (فى التحصيل والاطلاق) يعنى اذا كانت الاضافة فى طرف محصلة ففى الطرف الآخر كذلك وان كانت مطلقة ففى الطرف الآخر كذلك فالنصف المطلق فى مقابلة الضعف المطلق وهذا النصف فى مقابلة هذا الضعف (و) كذا فى (الوجود والعدم ذهنا وخارجا قوة وفعلا) فكلما وجد أحدهما فى الذهن أو الخارج قوة وفعلا وجد الآخر كذلك وكلما عدم أحدهما فى أحدهما عدم الآخر فيه فان قيل المتقدم والمتأخر بحسب الزمان متضايفان مع أنهما لا يوجدان معا قلنا التضايف انما هو بين مفهوميهما لا ذاتيهما بل بين مفهومى التقدم والتأخر وهما أمران ذهنيان لا انفكاك بينهما فى الذهن وانما الافتراق بين الذاتين (و) ما ذكر وان كان مشعرا بأن الاضافة قد توجد فى الخارج لكن (الجمهور) من المتكلمين كلهم و بعض الحكماء (على أنه أمر اعتبارى) لا تحقق له فى الخارج أصلا (والا تسلسل لان) وجودها فى الخارج يستلزم كونها فى محل و (الحلول) فى المحل (اضافة) بين الحال والمحل و (لها حلول) أيضا فينقل الكلام اليه وهلم بخلاف ما اذا كانت أمرا اعتباريا (و) أيضا لو كانت موجودة (لزم لا تناهى أوصاف كل عدد بحسب ماله من الاضافة الى ما عداه) من الاعداد الغير المتناهية فان اثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الا الى نهاية (و) قد (يجاب بأن) غاية ذلك امتناع أن يوجد كل اضافة لان المحال المذكور انما يلزم على تقدير أن يكون كل ما هو من

---

الكيف لا المعنى المصدرى الذى يفتقر كل من العالمية والمعلومية اليه فتدبر (قوله محصلة الخ) المراد من تحصيلها اضافتها الى المعروض وتقيدها ويلحوقها به و بهذا تتنوع الاضافة (قوله وانما الافتراق بين الذاتين) فذاتا المضافين قد يوجد كل منهما بدون الآخر

أفراد الاضافة موجودا فاللازم من ذلك هو أن لا يوجد الكل وهذا سلب الكل و(سلب الكل لا يقتضى السلب الكلى) الذى هو المطلوب فان قيل هى طبيعة واحدة فلا تختلف أفرادها بامتناع الوجود وامكانه قلنا ممنوع بل هى طبيعة جنسية فلا يمتنع فيها ذلك (والتمسك فى وجودها بأنا نقطع بفوقية السماء وتحتية الأرض وأبوة زيد وبنوة عمرو) الى غير ذلك (وان لم يوجد اعتبار العقل) فيكون كل من ذلك موجودا عينيا لا بمجرد اعتبار العقل (ضعيف) لان القطع انما هو بصدق قولنا مثلا السماء فوقنا كما فى قولنا زيد أعمى وذلك لا يستدعى وجود الفوقية والعمى لجواز اتصاف الاعيان الخارجية بالامور الاعتبارية (ثم انها فى جنسيتها ونوعيتها وشخصيتها وتضادها تابعة للمعروضات) بناء على ما ذكروه من أن الاضافات لكونها طبائع غير مستقلة بأنفسها بل تابعة لمعروضاتها كانت تابعة لها فى الاحكام والمراد بالمعروضات المقولات التى يعرضها الاضافات بحسب التعقل كما مر (والمتى هى النسبة الى الزمان أو) الى (الآن) فانه كثيرا ما يسئل بمتى

---

(قوله بل تابعة لمعروضاتها) بمعنى انها ملحوظة فى تعقلها اه منه

---

كالاب والابن وقد يوجد أحدهما بدون الآخر من غير عكس كالعالم والعلم وقد يمتنع وجود كل بدون الآخر كالعلة ومعلولها الخاص (قوله كانت تابعة لها فى الاحكام الخ) قد يقال ان هذا ينافى ما سبق من أن تنوع المعروضات لا يوجب تنوع العوارض فافهم (قوله كثيرا ما يسئل بمتى الخ) اعلم أن الوقوع فى الزمان قد يكون بمعنى أن للشئ هوية اتصالية تنطبق على الزمان ولا يمكن أن يحصل الا فيه وهو معنى الحصول على التدريج وذلك كالحركات وما يتبعها وقد يكون بمعنى أنه لا يوجد فى ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشئ حاصلا فيه فيكون حصوله دفعة لكن على استمرار الآنات الا ان وقوع الشئ فى الآن الذى هو طرف الزمان يدل على ان الآن أمر موجود لامتناع وقوع الشئ فى غير الموجود مع أنه لا اخفاء فى أنه لا تحقق لطرف الشئ الا بعد انقطاعه وانقسامه بالفعل والزمان انما ينقسم بالفرض والوهم فقط وأيضا لو وجد الآن ولا شك

عن وقوع الشيء في طرف الزمان وهو الآن كالوصول الى منتهى المسافة (والوضع هو كون الجسم بحيث يكون لاجزائه نسبة فيما بينها أو) يكون لها نسبة (الى الامور الخارجة عنها) كالقيام هيئة للانسان بحسب انتصابه وهي نسبة فيما بين أجزائه وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت وهي نسبة الى الامور الخارجة ولهذا

---

أنه على التقضي دون البقاء وان حدوث عدم لايكون الا في آن يلزم تتالي الآنين المستلزم للجزء وقد يجاب بأن عدم الآن يكون في جميع الذي بعد وجوده لكن بالمعنى الثاني أعني انه لايوجد في ذلك الزمان آن الا وذلك العدم حاصل فيه لابالمعنى الاول الذي هو على سبيل الانطباق والتدريج حتى يلزم كون الآن زمانيا ورد بأن كلامنا في حدوث ذلك العدم لافي نفسه ولاشك أن حدوثه آني وليس في جميع الزمان الذي بعده ومن البين أن هذا الآن مغاير لآن الوجود فيلزم تتالي الآنين كذا قرره بعض المحققين (وأقول) لاشك ان الحركة بمعنى التوسط موجودة عندهم دفعة على الاستمرار دون الاستقرار وليست لها هوية اتصالية منطبقة على الزمان كالحركة بمعنى القطع على مامر وحينئذ لايخلو اما أن يكون معنى وجودها دفعة على الاستمرار هو أنها جزئي يحدث في الآن ويستمر الى آخر المسافة بتجدد الامثال فلا شك أن حدوثه يكون في آن وحدوث عدمه في آن آخر وآن عدمه مغاير لآن حدوثه فيلزم تتالي الآنين واما أن يكون معناه هو أنها تحدث دفعة وتستمر بنفسها لابتجدد الامثال الى آخر المسافة بمعنى أنه لايوجد في زمانها المنطبق على مسافتها آن الاوهي موجودة فيه فليكن الآن الذي يقع فيه الشيء موجودا بمعنى انه لاتوجد الحركة بمعنى التوسط التي هي دفعية في شيء من حدود المسافة الا وذلك الآن ظرف لها ووجوده بهذه المعنى لايوجب طرد العدم عليه ولااجتماع أجزاء الزمان في الوجود وحينئذ كما أن سيلان تلك الحركة الموجودة في حدود المسافة يرسم الحركة الكلية الممتدة المتوهمة فكذلك سيلان ذلك الآن بالنسبة اليها في تلك الحدود يرسم الزمان الممتد المتوهم فتأمله فانه من بدائعنا واجعله منتظما في سلك نظائره لكن النظر الدقيق في اضطراب كلام الفلاسفة يفضي الى الحكم بأن الزمان أمر لاتحقق له كما عليه المتكلمون * ثم اعلم ان مقولة المتى هي النسبة الى الزمان كما أن مقولة الاين هي النسبة الى المكان وهي قد تكون حقيقية ككون الشيء في زمان لايفضل منه كحدوث المطر مثلا في ساعة معينة وقد تكون غير حقيقية ككون الكسوف في شهر كذا وهكذا الاين الا أن الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك بأن

يصير الانعكاس وضعا آخر (والملك هو نسبة الجسم الى حاصر له) كنسبة البدن الى الثوب الشامل له (أو لبعضه) كنسبته الى الخاتم والعمامة والخف والقميص وغيرها (و) يكون الحاصر بحيث (ينتقل بانتقاله) أى بانتقال الجسم احترازعن المكان فانه لا ينتقل بانتقال المتمكن (وأن يفعل هو تأثير الشئ فى الشئ مادام سالكا) ولذا عبر به دون الفعل كما سبق كحال المسخن مادام يسخن فان له مادام يسخن حالة غير قارة هى التأثير التسخينى (وأن ينفعل هو التأثر عن الغير كذلك) كحال المتسخن مادام يتسخن فان له حالة غير قارة هى التأثر التسخنى (وأما الحاصل بعد الاستقرار) كالسخونة الحاصلة للماء والقيام الحاصل للانسان (فـ) ليس من هذا القبيل وان كان قد يسمى أثرا وانفعالا بل (يكون كيفا) كما فى المثال الاول (أو وضعا) كما فى الثانى (أو غير ذلك) من الاعراض ﴿تم الجزء الاول ويليه الجزء الثانى أوله الباب الرابع فى الجواهر﴾

---

تتصف أشياء كثيرة بالسكون فى زمان معين بخلاف الاين وهو ظاهر (قوله وضعا آخر الخ) فالمحيط على الاطلاق يكون له الوضع بحسب الامور الداخلة فقط والمحاط على الاطلاق بالعكس والمتوسط بالاعتبارين (قوله احتراز عن المكان الخ) أقول لاشك فى خروج المكان بمعنى البعد المفطور لعدم انتقاله بانتقال المتمكن وأما اذا كان بمعنى السطح الباطن أو المكان العرفى فلا يخرج اذ قد ينتقل بانتقال المتمكن اللهم الا أن يقال المراد ان انتقاله يكون موجبا لانتقاله بمعنى انه كلما انتقل المحصور انتقل الحاصر بذلك الانتقال فليتأمل ولعل لهذا نقل عن الشيخ الرئيس انه قال وأما أنا فلا أعرف هذه المقولة حق المعرفة اهـ ثم انها تسمى بالجدة وبقوله له كما يقال له عمامة وله قميص الى غير ذلك وهى قد تكون ذاتية كنسبة الهرة الى اهابها وقد تكون عرضية كنسبة الانسان الى قميصه (قوله كما سبق) أى فى الاجمال (قوله حالة غير قارة هى التأثير الخ) فهى مستمرة غير مستقرة ويوافق ذلك انه فسر بعضهم أن يفعل بالتغيير والتحريك وان ينفعل بالتغير والتحرك وجعلوا أنواع هذا الجنس أنواع الحركة كالنمو فى الكم والتكون فى الجوهر وهكذا ثم المحققون على أن ثبوت هاتين المقولتين انما هو فى الذهن اذ لو وجدتا فى الخارج لافتقر كل منهما الى مؤثر فله تأثير آخر ضرورة امتناع كون التأثير نفس الاثر على تقدير كونهما من الامور الخارجية وحينئذ يلزم التسلسل فى الموجودات مع كونها محصورة بين حاصرين فتدبر (قوله قد يسمى أثرا وانفعالا الخ) وكذا الحال الحاصل للفاعل قبل التأثير وبعده ليس من هذا القبيل وان كان قد يسمى بذلك كقوة النار تسمى احراقا كذا قيل

(فهرست الجزء الأول من تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام)

صحيفة

صحيفه



(تمت)

# ( الجزء الثانى )

*( من )*

تقريب المرام فى شرح تهذيب الكلام لأفضل المتأخرين وقدوة المحققين فخر الملة والدين مرجع أفاضل علماء الاكراد فى زمانه الشيخ عبد القادر السنندجى الكردستانى

مع حاشية المحاكمات لاخيه المحقق الربانى مولانا الشيخ محمد وسيم الكردستانى وحواش متفرقة لبعض الافاضل

كل من أراد هذا الكتاب وشرح تحرير الاصول لابن الهمام مع شرح الاسنوى على منهاج الاصول للبيضاوى وشرح كشف الاسرار للنسفى مع نور الانوار وقمر الاقمار كلهما على المنار وشرح المسايرة للكمال بن الهمام وكتاب سيبويه مع شواهد الاعلم وشروح التلخيص وهى عروس الافراح لابن السبكى ومواهب الفتاح لابن يعقوب والايضاح للمصنف وحاشية الدسوقى على شرح السعد كلهما على التلخيص بحيث لو طالعت سطرا من متن التلخيص ترى فى صحيفته هذه المواد كلها مفصولة بجداول (وكل ما ذكر طبع بالمطبعة الاميريه) فليخابر بشأنها حضرة الشيخ فرج الله زكى الكردستانى المريوانى بالازهر الشريف بمصر القاهرة

طبعت بمعرفة حضرة ذى الهمة العلية الشيخ فرج الله زكى الكردستانى المريوانى وكيل الشركة الخيريه لنشر الكتب العالية الاسلاميه بالمطبعة الكبرى الاميريه ببولاق مصر المحمية سنة ١٣١٩ هـ



*( بالقسم الادبى )*



بسم الله الرحمن الرحيم

## ( الباب الرابع ) فى الجواهر

قد سبق تفسير ( الجوهر ) وأما تقسيمه فقال المتكلمون (ان انقسم فجسم والا فجوهر فرد و) الحكماء (قالوا الجوهر ان كان قابلا للابعاد) الثلاثة الطول والعرض والعمق (فجسم والا) يكن قابلا لها (فاما جزء له) أى للجسم أو للقابل (بالفعل) البتة (فصورة أو) جزء له (بالقوة) فى الجملة (فمادة وإما خارج) عنه (يتعلق به) ويتصرف فيه بالتحريك (فنفس والا) يتعلق به (فعقل)

(قوله ان كان قابلا للابعاد) المراد بقبوله لها اتصافه بها حقيقة ولا اتصاف بها حقيقة الا المركب من الجزأين الآتيين وهو الجسم ليس الا وأما القبول بمعنى الانفعال فهو للمادة ليس الا اه منه

(قوله أى للجسم أو القابل الخ) ان قيل قد تقرر عندهم أن الجوهر القابل هو الهيولى لا غير فان الصورة ليست مبدأ الامكان والقبول بل هى مبدأ الحصول والفعل ولهذا نقل عن الامام انه قال تعريف الجسم بالقابل للابعاد منقوض بالهيولى فحينئذ لا يصح القول بكون الصورة جزأ من القابل لاستلزامه القول بكون الصورة جزأ من

(فصـــل) قال في شرح المقاصـد لا نزاع في أن لفظ الجسم في لغـة العرب وكذا ما يرادفه في سائر اللغات موضوع بإزاء معنى واحـد واضح عنـد العـقل من حيث الامتياز عما عـداه لكن لخفاء حقيقته وتكثر لوازمه كثر النزاع في تحقيق ماهيتـه (فالجسم) كما علم من تقسيم الجوهر (عندنا) معاشر الاشاعرة (الجوهر القابل للانقسام) من غير تقييد بالابعاد الثلاثة (فيتناول المؤلف من جزأين) أي جوهرين فردين (فصاعدا و) أما (عند المعـتزلة) فهو (ماله عرض وعمق وطول) أي ما يعـرض له ثلاث فلا ينتقض بالجسم التعليمي فانه على تقـدير ثبوته هـذه الابعاد أجزاؤه لا أعراضه (فيخرج ما يكون تركب أجزائه على سمت أو سمتين فقط و) كذا (ما يكون عـددها أقل من أدنى ما يتركب منه الجسم أعني) بأدنى ما يتركب منـه (ثمانية) كما قال به الجبائي بأن يوضع جزآن فيحصل الطول وآخران على جنبيهما فيحصل العرض وأربعة أخرى فوقها فيحصل العمق (أو ستة) كما قال العلاف بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة فتحصل الابعاد الثلاثة (أو أربعة) وهو الاقرب لامكان أن تحصل الابعاد الثلاثة منها بأن يوضع جزآن ويجنب أحـدهما ثالث وفوقه رابع وعلى جميع التقـادير فالمركب من جزأين أو ثلاثة ليس جوهـرا فـردا ولا جسما عندهم بل يكون خطا لانقسامه في جهة أو سطحا لانقسامه في جهتين فهما واسطتان

---

الهيولى وهو باطل وكذا لا يجوز القول بكون الهيولى جزأ من القابل لاستلزامه القول بكون الهيولى جزأ من نفســها وهو أيضا باطـل ضرورة أجيب بأن القبول الذى اختصت به الهيولى هو قبول الصـور لا الاعـراض من الكميات والكيفيات ونحوها كيف وقد صرحوا بانه لاحظ للهيولى من المقـدار وانما ذاك الصورة فانها الامتـداد الجوهرى الذى به قبول الامتـدادات العرضية أقول هـذا الجواب انما يدفع انتقاض التعريف المذكور بالهيولى ولا يصح جعل الهيولى والصورة جزأين من القابل للابعاد لما تقرر آنفا أن القابل لها هو الصورة فالجعل المذكور يستلزم جعل الهيولى جزأ من الصورة والصورة جزأ من نفسها وهذا أيضا باطل كعكســه السابق وأيضا حينئـذ

عندهم داخلتان فى الجسم عندنا (وعند الفلاسفة) الجسم (هو الجوهر الذى يمكن أن يفرض فيه الابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم) والتقييد بالامكان لان الابعاد المتقاطعة ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما فى الكرة واذا كانت موجودة فيه كما فى المكعب فليست جسمية باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيه لانها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية واكتفى بامكان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج من كونه جسما بعدم فرض الابعاد فيه لكن الظاهر أنه يكفى امكان الابعاد من غير حاجة الى اعتبار الفرض (ولهم تردد فى أن هذا) التعريف (حد أو رسم) وفى شرح المقاصد أن الظاهر أنه رسم

---

ينتقض تعريف الجسم المذكور بالصورة كما فى شرح المقاصد فالحق ان الصورة أيضا ليست قابلة للابعاد وانما هى واسطة فى قبول الجسم لها كما يصرح به ادخال الباء عليها فى قولهم الصورة جوهر امتدادى بها قبول الانقسام والابعاد على ما سيأتى فحينئذ لا اشكال أصلا فاحفظه فانه من بدائعنا ولعل الشارح « مد ظله » لجميع ما ذكر رجح عود الضمير الى الجسم حيث قدمه مع انه خلاف السوق فتبصر (قوله والتقييد بالامكان الخ) قال فى شرح المقاصد ماحاصله ان التعريف الذى ذكره قدماء الفلاسفة للجسم لما كان بظاهره دالا على ان المعتبر فى الجسمية هو وجود الابعاد بالفعل وليس كذلك غيره المتأخرون الى الجوهر الذى يمكن أن يفرض فيه الخ دفعا لذلك ثم قال وانما اعتبر الفرض لان جسمية الجسم ليست باعتبار ماله من الابعاد بالفعل لانها مع بقاء الجسمية بحالها قد تتبدل كما فى الشمعة اه وحينئذ لا يخلو من أن يكون الدافع لما يرد على تعريف القدماء هو قيد الامكان أو قيد الفرض وأياما كان يلزم استدراك الآخر لكن الظاهر من كلام المصنف فى ذلك الشرح آخرا حيث قال والظاهر انه يكفى ذكر الامكان والقابلية ولا حاجة الى اعتبار الفرض اه أنه جعل الدافع قيد الامكان فافهم وأما الشارح « مد ظله » فى كلامه اضطراب فان بيانه لفائدة قيد الامكان يدل على انه لو لم يقيد التعريف به لدل على ان المعتبر فى الجسمية هو وجود

بالخاصة المركبة اذ على تقدير جنسية الجوهر فالقابل للابعاد أعم من وجه ولا كذلك حال الفصل ولهذا اتفقوا على أن المركب من أمرين بينهما عموم من وجه ماهية اعتبارية (ثم انقسامات الجسم البسيط) الذى لا يتألف من أجسام مختلفة الطبائع

---

(قوله اذ على تقدير جنسية الخ) قال الامام الجوهر ليس جنسا له لانه مفسر بالموجود لافى موضوع والوجود زائد على الماهية وعدم الاحتياج الى الموضوع عدمى وأجيب بأن الموجود لافى موضوع رسم للجوهر لان الاجناس العالية لاتحد اه منه مد ظله

---

الابعاد فيه بالفعل وليس كذلك اذ هذا التعريف مع عدم التقييد به انما يدل على ان المعتبر فى الجسم هو فرض الابعاد فيه لاوجودها كما هو ظاهر فان قيل لعله أراد بقوله ربما لم تكن الخ أنه ربما لم تكن مفروضة قلت مع انه خلاف الظاهر يتحد هذا البيان بقوله واكتفى بامكان الخ فيكون تكرارا محضا وايضا لما بين فائدة قيد الامكان كان ينبغى أن يبين فائدة قيد الفرض أيضا ليحسن الاستدراك بقوله لكن الظاهر انه يكفى الخ فتأمل ان قيل لعل فى قوله واكتفى بامكان الخ ايماء الى بيان فائدة قيد الفرض قلت لا بل هو كما ترى بيان لفائدة الامكان ههنا غايته مع اضافته الى قيد الفرض وبالجملة لافائدة لقوله واكتفى الخ سوى منافرته لسابق كلامه فالاولى بل الصحيح أن يقول بدل قوله والتقييد بالامكان الخ والتقييد بالفرض الخ ليستقيم الكلام ويلتئم البدء بالختام وتظهر فائدة القيدين حسب المرام لكن الظاهر حينئذ اسقاط قوله لكن الظاهر الخ فانه انما يلائم صنيع المصنف فى شرح المقاصد كما نقلناه وصنيع الشارح « مد ظله » ثم ان التقييد بالتقاطع على زوايا قوائم انما هو لبيان أن المعتبر فى الجسمية هو قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان قابلا لها بوجه آخر (قوله أعم من وجه الخ) كتب فى الحاشية لصدقه على الجسم التعليمى لكن ذلك ممنوع لان الجسم التعليمى نفس الابعاد لاقابل لها اه فافهم (قوله ماهية اعتبارية الخ) وأيضا تحصل الحقيقة الجسمية للابعاد

أى الانقسامات الممكنة له (حاصلة بالفعل عندنا) وينتهى الى جزء لا يتجزأ (خلافا للفلاسفة) فالانقسامات الممكنة له ليست حاصلة بالفعل عندهم ولا ينتهى هو الى حد لا يبقى له قبول الانقسام (و) هم فرقتان (جمهورهم على انه مركب من مادة) تسمى بالهيولى (بها الانقسام و) من (صورة) حالة فيها (عليها تتبدل الامتدادات

(قوله قبول الانقسام) أى الوهمى والا فعندهم أيضا ينتهى الى مالا يقبل الانقسام الفعلى اهـ منه (قوله على أنه مركب الخ) لان فى الجسم أثرين الفعل والقبول فلابد أن يكون مركبا من جزأين يكون بأحدهما فاعلا و بالآخر قابلا اهـ منه

المفروضة غير معقول وكذا تركب الجسم كما قالوا من الهيولى والصورة لامن الجوهر وقابل الابعاد فليتأمل * ثم اعلم أنهم فرقوا بين البعد والمقدار بكون البعد أعم مطلقا من المقدار حيث نقلوا عن ابن سينا ماحاصله ان البعد هو مايكون بين نهايتين غير متلاقيتين سواء بينهما انتقال أولا والمقدار هو مايكون بينهما مع الاتصال فالجسم الذى لا اتصال فى داخله بالفعل اذا فرض فيه نقطتان متقابلتان كان بينهما بعد خطى يسمى طولا لامقدارا هو الخط واذا فرض فيه خطان متقابلان كان بينهما بعد سطحى يسمى عرضا لامقدارا هو السطح والجسم الذى فى داخله اتصال بالفعل كما أن مابين النقطتين أو الخطين المفروضين فيه يسمى مقدارا خطا أو سطحا يسمى بعدا أيضا (قوله ليست حاصلة بالفعل الخ) والذى ذكر فى ضبط المذاهب المشهورة فى الجسم هو أن الكل متفقون على انه قابل للانقسام الى أجزاء خارجية وحينئذ لايخلو اما أن يكون جميع انقساماته الممكنة حاصلة بالفعل أولا وعلى التقديرين اما أن تكون متناهية أولا فالاول مذهب المتكلمين والثانى مذهب النظام وسيشير اليه والثالث مذهب محمد الشهرستانى والرابع أعنى مالايكون جميعها حاصلة بالفعل وتكون غير متناهية اما أن يكون بعضها حاصلة بالفعل وهو مذهب دعقراطيس حيث ذهب الى أنه متألف من أجسام صغار صلبة تقبل القسمة الوهمية لا الى نهاية وسيأتى واما أن لايكون شئ منها حاصلا بالفعل وحينئذ اما أن يقال متركبة مما

الفرضية) أى الابعاد المفروضة فيه (وبعضهم على أنه بسيط فى نفسه) ليس فيه تعدد أجزاء أصلا (كما هو عند الحس) وانما يقبل الانقسام بذاته (لنا) معاشر المتكلمين طريقان أحدهما اثبات أن قبول الانقسام يستلزم حصوله تقريره ان كل جسم فهو قابل للانقسام اتفاقا وكل ما هو كذلك فانقسامه حاصل بالفعل لوجهين الاول (أن القابل للقسمة) لو لم يكن منقسما بالفعل لكان واحدا فى نفسه و (لو كان واحدا فى نفسه (لكانت الوحدة) على تقدير ورود القسمة عليه (منقسمة) أيضا لانها عارضة له حالة فيه وانقسام المحل يوجب انقسام الحال لان الحال فى أحد الجزأين غير الحال فى الآخر فلم تكن الوحدة وحدة هذا خلف وأجيب بأن هذا انما يتم لو كانت الوحدة صفة حقيقية سارية فى محلها لكنها اعتبارية متعلقة بمجموع المنقسم من حيث هو مجموع فاذا ورد عليه القسمة زالت الوحدة (و) الثانى أن القابل للقسمة لو كان واحدا لكان (التفريق) الوارد عليه (اعداما له) وايجادا لغيره

---

(قوله أى الابعاد المفروضة) وانما وصفها بالمفروضية لما مر من أن الابعاد الثلاثة لا يلزم وجودها بالفعل فيه اه منه

---

ينتزع منه الاجزاء العقلية أعنى الهيولى والصورة فهو مذهب الحكماء المشائين أو يمنع التعدد والتركب فيه مطلقا كما يأتى قريبا فهو مذهب الاشراقيين وأما ما نسب الى البعض من تركب الجسم من الاعراض فليس بمرضى كذا قيل (قوله ليس فيه تعدد أصلا الخ) أى لا من الجواهر الفردة ولا من الاجسام الصغار الصلبة ولا من الهيولى والصورة (قوله انما يقبل الانقسام بذاته الخ) بخلاف مذهب المشائين فان قبول الجسم للانقسام عندهم من جهة تركبه من الهيولى والصورة فتدبر (قوله لانها عارضة الخ) ضرورة أنها ليست نفسه ولا جزأ منه (قوله صفة حقيقية سارية الخ) يعنى لا نسلم أنها صفة حقيقية بل هى من الاعتبارات العقلية ولو سلم كونها حقيقية فلا نسلم أنها من الاعراض السارية فى المحل حتى تنقسم بانقسامه لم لا يجوز أن تكون صفة واحدة قائمة بالمجموع من حيث هو بحيث لو انتفى ذلك المجموع انتفت تلك

لان التفريق حينئذ إعدام لهوية وإحداث لهويتين لم تكونا فى تلك الهوية والا كان منقسما بالفعل والمفروض خلافه واللازم باطل لانه يوجب أن يكون شق البعوض بابرته للبحر المحيط اعداما له وايجاد البحرين آخرين وبديهة العقل تنفيه وأجيب بأنه إن أريد بالبحر ذلك الماء مع ماله من الاتصال فلا خفاء فى انعدامه عند عروض الانفصال وان أريد ذلك الماء بدون اعتبار الاتصال فليس فى شق زوال بحر واحداث بحرين والطريق الثانى أن يبين تركب الجسم من أجزاء لا تتجزأ من غير استعانة بأن كل قابل للانقسام فهو منقسم بالفعل (و) ذلك بوجوه الاول انه لولا انتهاؤه الى الاجزاء الغير القابلة للانقسام بل كان قابلا له الى غير النهاية (لما كان الجبل أعظم من الخردلة لكونهما غير متناهي الاجزاء) لقبولهما الانقسام الى غير النهاية بلا فضل لاحدهما

---

الصفة لا أنها بقيت وانقسمت (قوله وأجيب بأنه أن أريد الخ) والحاصل أنه ان أريد بالبحر الماء مع صفة الاتصالية التى بها كان واحدا فلا خفاء فى انعدامه ضرورة انعدام وحدته القائمة بالمجموع من حيث هو وما تنفيه بداهة العقل هو انعدام الماء المعروض بذاته لا من حيث تلك الصفة العارضة له فانه لا تنكره بداهة العقل بل تثبته وان أريد الماء وحده فلا نسلم ان فى شق البعوض له زواله بل هو باق ولا يخالف بداهة العقل فان قيل قد ينقل الكلام الى محل الصورة الاتصالية بأن يقال ان ذلك المحل وهى المادة لا يخلو من أن يكون متعددا أو واحدا فان كان الاول فهو المقصود وان كان الثانى فلا يخلو من أن يبقى بعد الانقسام واحدا فظاهر البطلان أو يصير بعده متعددا فقد انعدم ولزم منه انعدام الجسم بمادته وصورته فبطلت قاعدة لزوم اجتماع القابل مع المقبول أجيب بأنه لا محيص عن ذلك الا بأن يقال المادة استعداد محض فليست فى حد ذاتها واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة كما سيأتى

وأجيب بان العظم والصغر ليس بكثرة الاجزاء وقلتها بل بحسب تفاوت الامتداد الحاصل فى الجسم (و) الثانى أنه لولا الانتهاء الى الجزء الذى لا يكون له امتداد وقبول انقسام (لما تناهى) قدر (امتداد الجسم الحاصل) حتى الخردلة لتألفه من الامتدادات غير متناهية العدد والجواب أنه ليس معنى قبول الانقسامات الغير المتناهية امكان خروجها من القوة الى الفعل بل معناه أنه لا ينتهى الى حد لا يمكن فوقه آخر وأما الخارجة الى الفعل فمتناهية قطعا (و) الثالث أنه لولا الجزء فى الجسم (لما وجد الزمان) أصلا (اذ لا يوجد منه غير) الزمان (الحاضر) الذى لا ينقسم ووجود الحاضر (اللامنقسم المنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة) يستلزم وجود الجزء فيها فيلزم أن لا يوجد الحاضر أيضا بل الحركة أيضا والجواب أن الفلاسفة

---

(قوله ليس بكثرة الاجزاء وقلتها) فان ذلك انما يصير سبب العظم والصغر لو كانت الاجزاء حاصلة بالفعل وليس كذلك بل كل جسم بسيط بالفعل اه منه

---

(قوله وأجيب بأن العظم والصغر الخ) والحاصل ان ذلك انما يفيد مساواة عدد الاجزاء بأن تكون أجزاء كل منهما غير متناهية وهو لا يستلزم المساواة فى المقدار التى تنافى عظم أحدهما وصغر الآخر لم لا يجوز أن يكونا متساويين فى عدد الاجزاء بمعنى كون كل غير متناهى الاجزاء لكن متفاوتين فى المقدار ويكون العظم والصغر بينهما من جهة التفاوت ورد بأن تفاوت المقدار انما يكون بتفاوت الاجزاء بمعنى ان كل ما يكون مقداره أعظم تكون أجزاؤه أكثر فما لا تكون أجزاؤه أكثر لا يكون مقداره أعظم فالجواب المعتمد عليه من هذا الوجه أيضا هو الجواب الآتى من الوجه الثانى فتدبر (قوله والثالث انه لولا الجزء الخ) قال فى شرح المقاصد ان قيل اثبات الجوهر الفرد لا يفيد المطلوب أعنى تركب الجسم منه قلنا نعم الا أنه يكفى لدفع ما يدعيه الفلاسفة من امتناعه اه أقول هذا الجواب لا يجدى نفعا بالشارح « مد ظله » فانه جعل هذا الوجه أيضا داخلا فى طريق بيان تركب الجسم من الجواهر الفردة كما ترى فافهم.

لا يثبتون الحاضر من الزمان كما مر ويجعلون الموجود من الحركة الحالة المتوسطة بين المبدإ والمنتهى ويجعلون حالها فى قبول الانقسام كحال الاجسام (و) لنا (أيضا) آن (النقطة طرف الخط) الموجود وطرف الموجود موجود (و) أيضا (بها تماس الكرة) الحقيقية (السطح مستو وبها قيام الخط على الخط) والتماس والقيام بالعدم الصرف محال (فتوجد) النقطة وهى إما جوهر كما هو رأينا أو عرض وحينئذ تفتقر الى جوهر تحل فيه بالذات ان لم يجوز قيام العرض بالعرض أو بالواسطة ان جوز (ومحلها غير منقسم) لعدم انقسام الحال وأجيب بأن انقسام الحال بانقسام المحل مختص بما يكون بطريق السريان كالبياض فى الجسم والنقطة انما تحل فى الخط من حيث إنها نهاية له لا ساريه فيه (ثم ان الاجزاء) والانقسامات الحاصلة بالفعل (متناهية والا) تكن متناهية كما زعم النظام (لم تقع بين الطرفين) الحاصرين لان انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين محال الآن يلتزم التداخل فيما بين تلك الاجزاء لكن البديهة تشهد ببطلانه (و) أيضا ولم تكن الاجزاء متناهية (لم يصل المتحرك) فى زمان متناه (الى الغاية) لتوقفه على قطع المسافة ولا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لا يتصور فى زمان متناه (ولا السريع الى البطىء) اذا توسط بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من أجزاء غير

---

(قوله لا يثبتون الحاضر كما مر الخ) وقد مر منا ان عدم الحاضرين يستلزم عدم الزمان مطلقا فتذكره وتدبر (قوله الحالة المتوسطة الخ) وقد سبق أيضا منا بحث متعلق بذلك (قوله من حيث انها نهاية الخ) وكذا الخط فى السطح والسطح فى الجسم التعليمى فالنقطة عند الحكماء غير موجودة بالفعل فى الكرة اذ لا خط فيها بالفعل لكن قال بعض المحققين والحق أن حديث الكرة والسطح قوى وتماسهما ضرورى والقول بأن موضع التماس منقسم بالفرض ضعيف لان معناه كما مر صحة فرض شئ غير شئ وهو فى النقطة محال (قوله فان تلك المسافة مركبة الخ) أقول هذا الوجه جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية أيضا فان السريع كما قطع

متناهية لا يمكن للسريع قطعها فى زمان متناه حتى يلحق البطىء والقول بالطفرة مما تشهد البديهة ببطلانه و يمكن أن يقال كما أن المسافة المتناهية مركبة من أجزاء غير متناهية كذلك الزمان المتناهى فيتقابل أجزاؤهما فيمكن قطعها فيه (وللنافى) للجزء الذى لا يتجزأ (وجوه) خمسة (الاول) أن (مامنه) أى من الجزء (الى جهة غير مامنه الى) جهة (أخرى) ضرورة فتتعدد جوانبه وأطرافه فلزم انقسامه مع فرض عدمه فاستحال وجوده (الثانى) ان (تلاقى الجزأين) المنقسم احدهما الى الآخر (اما بالاسر) بحيث لا يزيد حيز الجزأين على حيز الجزء الواحد (فلا حجم) حاصل بانضمام الاجزاء فلا يحصل جسم (والا) يكن بالاسر بل بشىء دون شىء فيكون له طرفان ف(انقسم) الجزء (الثالث اذا فرض) أجزاء (ثلاثة)

---

جزأ قطع البطىء أيضا جزأ اذ لا أقل من الجزء على هذا التقدير فافهم ثم قال فى شرح المقاصد ماحاصله ان الوجوه الثلاثة انما تنتهض على من يقول بلا تناهى الاجزاء فى كل امتداد يفرض فى الجسم وفيما بين كل طرفين من أطرافه وأما على القول بلا تناهيها فى مجموع الامتدادات وفيما بين جميع الاطراف فلا (قوله والقول بالطفرة الخ) وهى أن يتحرك جسم من حد من المسافة و يحصل فى حد آخر من غير محاذاته وملاقاته لما بينهما أى يقطع بعض حدود المسافة من غير ملاقاة أجزائه و يؤول معناها الى قطع المسافة من غير حركة فيها و بطلانه ضرورى كالتداخل ثم أقول التداخل على فرض صحته كما يصلح جوابا عن الوجه الاول يصلح جوابا عن هذا الوجه الاخير أيضا فما وجه تركهم للتمسك به هنا وتشبثهم بالطفرة قلت لانه اذا قيل بالتداخل فى السريع يلزم القول به فى البطىء أيضا اذ القول بالتداخل فى أحدهما دون الآخر تحكم وحينئذ لايجدى التمسك به فى هذا الوجه بخلاف الطفرة فانها على فرض صحتها تكون السرعة مرجحة للقول بها دون البطء فلا يلزم التحكم فى التمسك بها كما لايخفى وأما عدم ذكر التمسك بالتداخل فى الوجه الثانى فلا أرى له وجها فليتأمل (قوله خمسة) لايخفى أن بعضها وان دل على نفى الجزء مطلقا لكن بعضها انما

وتماست على الترتيب (فالوسط ان منع الطرفين عن التلاقى) فما به يماس أحد الطرفين غير ما به يماس الآخر (انقسم) الجزء المتوسط مع فرض عدم انقسامه (والا) يمنعهما عنه (فلا حجم) ولا مقدار حاصل (الرابع) انه (اذا وقع جزء على ملتقى جزأين) آخرين (انقسمت الثلاثة) لان التماس بينه وبين كل منهما انما يكون بالبعض أى يكون شئ منه مماسا لشئ من هذا وشئ آخر منه مماسا لشئ من ذاك اذ لو ماس أحدهما بالكلية لكان عليه لا على الملتقى والجواب أن مبنى هذه الوجوه على أن تعدد جهات الشئ يستلزم الانقسام فى ذاته وهو ممنوع لجواز أن يكون لشئ واحد غير منقسم فى ذاته أطراف هى انقطاعات له (الخامس) من الوجوه ما يبتنى على أن يكون تفاوت الحركتين بالسرعة والبطء بتخلل السكنات فيكون التزاميا وهو أنه على تقدير تركب الجسم من أجزاء لا تتجزأ (يلزم التفكيك

---

يدل على نفيه من حيث تركب الجسم منه فتبصر (قوله أطراف هى انقطاعات له الخ) قال فى الحاشية لا اجزاء ولا أعراض موجودة فيه انتهى أقول لا يخفى ضعف هذا الجواب فان اعتبار الامور المتعددة العدمية فى شئ واحد وان كان ممكنا وغير مستلزم لانقسام ذلك الشئ لكنه لا يجدى هنا فانها فى الجزء لا تخلو اما أن تكون أعداما وانقطاعات لامور حقيقية متمايزة فى الجزء فيلزم انقسامه وهو خلاف المفروض واما أن تكون اعداما لأمور اعتبارية فيه غير متمايزة فى الواقع فلا يتصور وقوعه فى نفس الامر على ملتقى الجزأين كما هو ظاهر فالحق أن تعدد الانقطاعات فى الجزء وان كانت عدمية مستلزم لتعدد المنقطعات فيه فى الواقع فتدبره (قوله ينبنى على ان تفاوت الحركتين الخ) أقول الظاهر ان المراد من جعل هذا الوجه مبنيا على ان تفاوت الحركتين ليس لتخلل السكنات هو أن الوجه لا يتم الا اذا تمت هذه المقدمة كما أن المراد من جعل الوجوه السابقة مبنية على مقدمة استلزام تعدد جهات الشئ لانقسامه فى ذاته هو ذلك ولذا أجاب آنفا عن تلك الوجوه بمنع تلك المقدمة وأنت خبير بأن الشارح « مد ظله » وان تبع فى ذلك كله

فى كل جسم) تحرك و (قطع البعض منه جزأ) من المسافة (أو أكثر) من جزء ووقف البعض منه (كطوقى حجر الرحى) فانه ان تحركت الدائرة العظيمة منه وقطعت جزأ من المسافة ووقفت الصغيرة اذ لو تحركت فاما أن تقطع جزأ منها أيضا

---

(قوله ووقف البعض منه الخ) لمانع أن يمنع الوقوف لان الحركة عندهم وان كانت عبارة من الحصول فى حيز بعد الحصول فى حيز آخر أو مجموع الحصولين لكن لا بد فيها من الانتقال من حيز الى حيز والانتقال يقتضى زمانا فيجوز أن يكون تفاوت حركتى الطوقين راجعا الى ذلك لا الى وقوف أحدهما زمان حركة الآخر اه منه

(قوله فانه ان تحركت الدائرة العظيمة منه الخ) أقول يرد مثل هذا على القائلين بنفى الجزء فانه لو تحركت الدائرة العظيمة فلا بد أن تكون حركتها ابتداء فى أقل ما يمكن فيه الحركة سواء زمان الحركة أو مسافتها والا لم يكن ابتداء الحركة فان تحركت الصغيرة أيضا فى ذلك لزم تساوى الحركتين سرعة وبطأ والا لزم الانفكاك ولا يكفى فى دفع هذا قبول الانقسام الوهمى لاستلزام وقوع الحركة الصغيرة فى أقل مما وقعت فيه حركة العظيمة انقسام ما هو أقل ما يمكن فيه الحركة هذا خلف اه منه مد ظله

---

المصنف فى شرح المقاصد لكنه يرد أن الوجه الخامس ليس مبنيا على أن التفاوت ليس للتخلل فان تركب الجسم من الاجزاء التى لا تتجزأ مستلزم للانفكاك عند تفاوت الحركتين فى الصور المذكورة فى المتن سواء كان التفاوت لتخلل السكنات أولا كيف وقد سبق الاستدلال بلزوم الانفكاك على بطلان كون التفاوت بسبب التخلل فمنع المقدمة المبنى عليها الوجه الخامس لا يستلزم منع الوجه ولذا لم يكن فى وسع المتكلمين انكار لزوم الانفكاك مع قولهم بالتخلل المذكور غاية الامر أنهم التزموا الانفكاك ومنعوا ظهور بطلانه كما صرح به فى الحاشية المكتوبة هنا حيث قال لكنه عند المتكلمين لتخللها ويجوزون الانفكاك والالتئام بين الاجزاء اه وهذا هو الجواب الذى سيصرح بأنه أشير اليه فيما سبق اذا تقرر هذا فنقول غاية توجيه ابتناء الوجه الخامس على تلك المقدمة هو أن المراد ان ذلك الوجه يؤل الى أن تفاوت الحركتين ليس

لزم انتفاء تفاوت الحركتين بالسرعة والبطء أو أقل من جزء يلزم تجزى الجزء لثبوت ما هو أقل منه وانه خلاف المفروض فلابد من الوقوف فيلزم التفكيك مع شدة الاستحكام (وشعبتى فرجار ذى ثلاث شعب) يثبت واحدة منها ويدور ثنتان حتى ترتسمان دائرتين عظيمة وصغيرة والانفكاك بين الشعبتين مع عدم التناثر والتساقط ظاهر البطلان (وعقب الانسان) عطف على طوقى (مع سائر أطرافه حين يدور على نفسه) فانه يرتسم حينئذ بعقبه دائرة صغيرة وباطرافه أخرى أكبر منها وهما متلازمتان لانه اذا تحرك العقب لم تقف الاطراف وبالعكس والالزم تقطع ذلك الانسان وبطلانه ظاهر كيف والتفرق يوجب الالم والجواب عنه ماسبق (و) قد علم ماذكر أن (المعترض مستظهر من الجانبين) فلا تغفل (قالوا) أى الجمهور من الفلاسفة (اذا لم يكن اتصال الجسم باجتماع الاجزاء) الفردة (و) لا (انفصاله بافتراقها) بل كان واحدا فى نفسه كما هو عند الحس (فله هوية امتدادية) هى أول مايدرك من الجسم (لاتنتفى) تلك الهوية (بتبدل المقادير) المختلفة التى من قبيل الكميات كالشمعة التى تجعل تارة مدورة وتارة مكعبة وتارة صفيحة رقيقة مع بقاء

---

الخلل ويستلزمه لأنه متوقف عليها بالمعنى المراد الذى سبق فانه بالعكس كما مر لكن الاولى فى العبارة حينئذ أن يقال بدل مايبتنى على الخ ماينبىء عن أن تفاوت الخ فتأمله (قوله مع شدة الاستحكام الخ) قد يقال غاية هذا أن يكون مستبعدا لامستحيلا كما سبق (قوله مع عدم التناثر الخ) قد يقال ان أريد بالتناثر مايتراءى ظاهرا فلا نسلم ان الانفكاك يستلزمه وانه مع عدمه ظاهر البطلان وان أريد به مالايحس به فلا نسلم ان الانفكاك الازم لايكون معه لم لايجوز أن يكون الالتئام متجددا بتجدد الامثال مستمرا بحيث لايحس بالانفكاك كما يقال ذلك فى تجدد الاعراض (قوله والتفرق يوجب الالم الخ) قد يقال التفرق انما يوجب الالم لو لم يكن معه التئام متجدد مستمر لكن الكل ضعيف فتدبر (قوله بل كان واحدا فى نفسه الخ) أى غير مركب من الاجزاء الفردة كما هو عند المتكلمين ولا الصغار الصلبة كما هو عند ديمقراطيس (قوله هى أول مايدرك من الجسم الخ)

تلك الهوية (و) اذا كانت كذلك فهى غير المقادير بل (هى الجوهر الذى شأنه الاتصال وفرض الابعاد) الثلاثة (فيه وتسمى صورة وهى لاتبقى بعينها مع الانفصال) لامتناع اجتماع الاتصال والانفصال (بل) تنعدم و (تزول الى هويتين) أخريين

---

(قوله الى هويتين أخريين الخ) اى المطلقة دون المختلفة الحاصلة بتبدل المقادير فانها من أوصاف الجسم كما مر اه منه مدظله

---

بحيث لايعقل الجسم بدون تعقلها بل ربما لايعقل من الجسم فى بادى النظر سواها وهم يسمون تلك الهوية الامتدادية بالمتصل أى الجوهر الذى شأنه الاتصال ويعنون بالاتصال الذى هو شأن ذلك الجوهر كونه بحيث يفرض فيه الابعاد الثلاثة المتقاطعة وقد يطلقون لفظ الاتصال على نفس ذلك الجوهر أيضا فان قيل هذه الهوية بمعنى الجوهر الامتدادى الذى يسمونه بالصورة الجسمية مما أنكره المتكلمون والفلاسفة الاشراقيون فكيف يصح دعوى انها أول مايدرك من الجسم أجيب بأنه لانزاع بينهم فى ثبوت جوهر شأنه الاتصال والامتداد وانه مدرك الحواس ولو بواسطة مايقوم به من الاعراض انما النزاع فى أنه هل فى نفس الامر متصل واحد كما هو عند الحس أولا كما هو عند المتكلمين وعلى الاول هل هو تمام الجسم كما هو عند الاشراقيين أوهو جزء الجسم ومفتقر الى جزء آخر يتوارد عليه الاتصال والانفصال كما هو عند المشائين وأما التى ينكرها المتكلمون وبعض من الفلاسفة فهى الامتدادات العرضية التى هى المقادير فانها أمور عدمية لكونها نهايات وانقطاعات عندهم كما مر (قوله لامتناع اجتماع الاتصال والانفصال الخ) وههنا بحث طويل وهو ان زوال الهوية الاتصالية التى هى جزء الجسم عند الانفصال ينافى كون الجسم قابلا للانفصال والاتصال ضرورة ان الجسم ينعدم بانعدام جزئه الذى هو الاتصال واذا انعدم فكيف يكون قابلا للانفصال والقابل يجب أن يبقى مع المقبول لايقال قد سبق ان الاتصال قد يطلق على الجوهر الامتدادى وهو الجزء الجسم وليس بزائل عند الانفصال وعلى العرض الذى هو شأن ذلك الجوهر وهو الذى زال من الجسم عنده وليس بجزء منه

(اتصاليتين فلابد من أمر) آخر وراء تلك الهوية (قابل للاتصال) تارة (والانفصال) أخرى (باق فى الحالتين) لان القابل يبقى مع المقبول (وهو المسمى بالهيولى) وهو ليس فى نفسه بواحد ولا متصل بل وحدته واتصاله بحلول الصورة الاتصالية فيه وكثرته وانفصاليته بطريان الانفصال عليه فهو قبل ورود الانفصال واحد متصل بالصورة الواحدة الحالة فيه وبعده متكثر بالصور المتعددة الحالة فيه (والآخرون) منهم (على أن الامر القابل للاتصال والانفصال هو الجسم نفسه) وهو بسيط فى نفسه كما هو عند الحس لا تركيب فيه أصلا لا من أجزاء لا تتجزأ ولا

---

لانا نقول الاتصال الذى يزول بطريان الانفصال اما أن يكون هو الاول الجوهرى لا يكون القابل للانفصال هو الجسم لانعدام الجسم حينئذ بانعدامه لانه جزء واما أن يكون هو الثانى العرضى لم ينعدم الجسم بانعدامه فلم يمتنع كون الجسم قابلا بذاته للانفصال فلم يفتقر فى ذلك الى الهيولى كما زعموا فان قيل الاتصال الثانى وان كان عرضا لكنه لازم للجسم فزواله بزواله قلنا يعود المحذور الاول أعنى امتناع كون الجسم قابلا للانفصال على انا نقول الزائل هو امتداد مخصوص وهو ليس بلازم للجسم واللازم هو امتداد ما وهو ليس بزائل لايقال اذا تم هذا فى الامتداد العرضى فكذلك يتم مثله فى الامتداد الجوهرى لانانقول هذا لايضر بما نحن بصدده لانهم أيضا لايعنون بالهيولى الامازول عنه خصوص امتداد جوهرى ويطرأ عليه عند الانفصال خصوصيان آخران فحينئذ نقول اذا كفى فى جزئية هذا الامتداد للجسم بقاؤه ولو فى ضمن أى فرد كان لم يمتنع كون ذلك الامتداد قابلا بنفسه للانفصال فلا افتقار الى الهيولى وعاد المحذور الآخر فالجواب من أصل البحث هو أنهم لايعنون بقبول الجسم للانفصال أنه بعينه وبجميع أجزائه مع بقائها قابل له بل أرادوا أن فيه جزأ باقيا بعينه عنده هو القابل بالحقيقة للانفصال والاتصال المتقابلين هذا حاصل مايستفاد من كلام بعض المحققين وبعد فيه تأمل فليتأمل فانه مهم (قوله من أمر آخر وراء تلك الهوية الخ) وههنا اشكال مشهور وهو ان المطلوب هنا بيان ثبوت الهيولى والمادة لكل

من الصورة والهيولى (ومايطرأ عليــه من الاتصال والانفصال أعراض) وليس الاتصال امتــدادا جوهريا جزأ من الجسم لان الامتــداد طبيعة واحدة يمتنع كون بعض أفراده جوهرا والبعض عرضا بل هو مايقابل الانفصال من اتصال الاجزاء المفروضــة بعضــها بالبعض وهو عرض والباقى هو الجسم نفســه (ومايتوهم من الامتداد الباقى) عند تبدل الابعاد (هو نفس المقدار) ومطلق الامتداد العرضى (المستحفظ) الباقى (بتعاقب الخصوصيات) كما يقطع ببقاء الشكل عنــد تبــدل الاشكال مع القطع بأنه عارض فالمتصــل فى ذاته انما هو الجسم التعليمى وهو الذى ينعدم ويحدث

---

جسم وهــذا الدليــل لو تم لايتم الا فى الجسم الذى يطرأ عليه الانفصال والخرق وأما مايمتنع عليــه ذلك كالفلك فلا اذ قبول الانقسام الوهمى لايسـتدعى قابلا فى الخارج وأجيب بأن الامتداد الجوهرى طبيعة واحدة نوعية لاتختلف الا بالعوارض والمشخصات دون الفصول وقد ثبت انها فيما يقبــل الانفصال الانفكاكى مفتقرة الى المادة نظرا الى ذاتها من غير اعتبار الامور الخارجية فكذا فيما لايقبله لان لازم الماهية لايختلف ولايتخلف وأيضا فى كلام بعض المحققين مايشــعر بأن قبول الانفصال الوهمى كاف فى ثبوت الهيولى وما يقال مــن أن الانفصال الوهمى انما يرفع الاتصال فى الوهــم دون الخارج وهــذا لايوجب ثبوت الهيولى فى الخارج مــدفوع بأن معنى الانفصال الوهمى كما سبق هو أن يكون الجسم بحيث يصح الحكم بأن فيه شيأ غير شئ وجزأ غير جزء وهــذا ليس من الاحكام الكاذبة للوهــم بل من الاحكام الصادقة المبنية على امكان جزء غير جزء فى نفس الامر وهو معنى امكان الانفصال الخارجى والحاصل أن القسمة الوهمية وان لم تستلزم القســمة الانفكاكيــة لكن تستلزم امكانها وهو يســتلزم ثبوت المادة فى نفس الامر (قوله وليس الاتصال امتــدادا جوهريا الخ) تحرير هــذا عــلى وجه لاينافى ماســبق من انهم لانزاع لهم فى وجود جوهر ممتد الخ هو أن الاشراقيين قائلون بأن الجسم متصــل واحد هو نفس ذلك الجوهر الممتد ولا يتبدل بتبدل المقادير

وأما الطبيعى فهو ليس بمتصل فى ذاته ولا منفصل
( فصـــل ) فى أحكام الجزء (اختلف القائلون بالجزء) الذى لايتجزأ (فى أنه هل يقبل الحياة وتوابعها) من الاعراض المشروطة بها كالعلم والقدرة والارادة فجوزه الاشعرى وجماعة من قدماء المعتزلة وأنكره المتأخرون منهم وهى مسئلة

---

العرضية وانما تتبدل آحاد المقادير فى الجهات فيزيد الطول مثلا على ما كان وينقص العرض وبالعكس وليس الانفصال عبارة عن زوال الاتصال بالمعنى الجوهرى بل بالمعنى المقدارى فلا يمتنع قبوله اياه مع بقائه بنفسه ومنشأ الغلط اطلاق لفظ الاتصال على المعنيين المذكورين والاجسام المشاركة فى الجسمية انما هى مختلفة فى المقادير المخصوصة التى بازاء الجسميات المخصوصة لانى المقدار المطلق الذى بازاء الجسم المطلق ثم الجسم من حيث قبوله الهيئات المتبدلة عليه يسمى عندهم بالهيولى وتلك الهيئات المتواردة عليه بالصورة واعترضوا على الحجة المذكورة على تركب الجسم بانه ان اريد بالاتصال الجوهر الممتد القابل للابعاد فلا نسلم أنه جزء الجسم بل هو نفسه وان أريد به مايفهمه العقلاء من هذا اللفظ فلانسلم أنه جوهر بل هو عرض والحاصل انا لا نسلم ان الاتصال بالمعنى المتعارف الذى يقابل الانفصال ويزول بطريانه هو جوهر وجزء من الجسم بل هو أمر لاقوام له بذاته ولو أريد منه الغير المتعارف أعنى الجوهر الذى شأنه الامتداد وفرض الابعاد فيه فلا نسلم انه غير الجسم بل هو نفسه وأيضا الامتداد طبيعة واحدة يمتنع كون بعض افراده جوهرا والبعض الآخر عرضا وان وقع الاصطلاح على تسمية بعض الجواهر بذلك فلا نسلم ان فى الجسم جوهرا امتداديا هو غيره فتفطنه فانه يجمع به جوانب الكلام (قوله وأما الطبيعى فهو ليس بمتصل الخ ) فهو عندهم بمنزلة الهيولى عند المشائين والتعليمى بمنزلة الصورة عندهم ثم اعلم ان القائلين بالهيولى والصورة قائلون بامتناع وجود كل منهما بدون الآخر و بينوه على وجه لايوجب الدور فقالوا ان الهيولى تحتاج فى بقائها الى الصورة لابعينها لتبقى محفوظة بصور متواردة وكذا الصورة تحتاج فى تشخصها الى الهيولى العينية التى هى محلها لما أن تشخصها انما يكون بالمادة وما يتبعها من العوارض وليست الصورة علة

كون الحياة مشروطة بالبنية (و) فى أنه (هل يمكن وقوع جزء على مفصل الجزأين) فأنكره الاشعرى لاستلزامه الانقسام كامر وجوزه أبو هاشم وعبد الجبار (و) فى أنه (هل يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء دائرة) فجوزه إمام الحرمين وأنكره الاشعرى لانه على تقدير جعله دائرة إما أن تتلاقى ظواهر أجزائه كبواطنها فيلزم مساواة باطن الدائرة مع ظاهرها أو لا فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب الغير المتلاقية فعليه امكان الدائرة ينافى وجود الجزء (و) فى أنه (هل له شكل) فأنكره الاشعرى وأثبته أكثر المعتزلة لكن قال فى شرح المقاصد هذا ماذكره الامام ونقل الآمدى اتفاق الكل على نفيه لاقتضاء الشكل محيطا ومحاطا وأما الخلاف فى أنه يشبه شيأ من الاشكال فقال القاضى لا لأن مالا شكل له كيف يشاكل غيره وقال غيره نعم (فاختلف المثبتون فقيل

---

للهيولى لكونها جائزة الزوال الى صورة اخرى مع بقاء الهيولى بعينها ولا الهيولى علة للصورة لما تقرر عندهم من أن القابل لا يكون فاعلا ثم قال فى شرح المقاصد ما حاصله ان الحق هو أن بيان الهيولى والصورة وامتناع كل بدون الآخر وامتناع علية كل للآخر على وجه يندفع منه الاشكالات عسير جدا والمتأخرون بذلوا فيه الجهد وبلغوا مداه ولو علمنا فيه خيرا لأوردناه اه (قوله وأما الخلاف الخ) وعبارة شرح المقاصد فى نسخته التى فى نظرنا بأما لشرطية كما نقله الشارح « مد ظله » منه هنا لكن الظاهر انه من تحريف النساخ والاصل انما الخلاف الخ بكلمة الحصر والمعنى اتفقوا على نفى الشكل من الجزء ولم يختلفوا فيه انما الخلاف فى ان الجزء هل يشبه شكلا من الاشكال أولا (قوله لان مالا شكل له لايشاكل الخ) هذا التعليل من زيادة الشارح مد ظله وليس مذكورا فى المنقول منه فتدبر (قوله وقال غيره نعم الخ) أى يشبه شكلا من الاشكال وغاية مايوجه به هذا القول هو ان الشكل كما مر هيئة احاطة حد أو حدود بالجسم والجزء يمتنع أن يكون له شكل بهذا المعنى لا ستلزامه الاحاطة المقتضية للانقسام نعم الجزء هو نفس الحد الجوهرى الذى ينتهى اليه المتناهى

شكله يشبه الكرة) اذلا تختلف جوانبه كما أن الكرة كذلك ولو كان مشابها للمضلع لكان له جوانب مختلفة فكان منقسما في هذا الكتاب اختيار لمنع اقتضاء الشكل محيطا ومحاطا خلاف ما قاله الآمدي فيما نقله (وقيل) يشبه (المثلث) لانه أبسط الاشكال المضلعة (وقيل) يشبه (المربع) أي يتركب منه الجسم بلا خلو الفرج وذلك انما يتأتى اذا كان مشابها المربع لان الشكل الكرى وسائر المضلعات لا يتأتى فيها ذلك الا بفرج هذا وقد يستدل على وجوب الشكل بأنه

---

كما يصرح به قريبا فحينئذ الاشكال في ان يختلف في ان هذا الحد هل يشبه حدا من الحدود الكائنة في الجسم أولا فتدبر فانه لا تجده لغيرنا (٣) (قوله اضطراب الخ) وذلك لان قوله يشبه الكرة يدل على أنه ليس له شكل بل يشبه الشكل وان ماقبله أعنى قوله فقيل شكله الخ وكذا ظاهر قوله فاختلف المثبتون الخ يدل على ان له شكلا وهل هذا الا تناقض واضطراب (قوله بالتجوز في الشكل الخ) يدل بظاهره على ان المراد عما قبله الذي هو منشأ الاضطراب هو قوله فقيل شكله الخ فقط فتفطن ولعل وجه التجوز هو اطلاق الشكل على الحد الذي مر آنفا لكن يبقى ركاكة اضافته الى ضمير الجزء فافهم ان قيل لم لا يجوز ان يقال وجه التجوز هو أن للجزء هيئة ليست شكلا حقيقة لكن أطلق عليها لمشابهتها الشكل قلت ذلك باطل من وجهين أحدهما استلزامه انقسام الجزء والآخر أنه اذا كانت له هيئة لا معنى لمنع كونها شكلا حقيقة فليتأمل ثم أقول قول المصنف فاختلف المثبتون الخ بالفاء متفرع على قوله وهل له شكل الخ وانما يريد بذلك بيان اختلاف القائلين بأن للجزء شكلا على القول المشهور كما يصرح به لفظ المثبتين فان المراد به بعد التفريع المذكور هو مثبتو الشكل على ماينادي عليه زيادة لفظة شكله الخ والا لقال واختلف المشبهون فقيل يشبه الكرة الخ بابدال الفاء واوا ولفظ المثبتين بالمشبهين على مايقتضيه الذوق وكذا باسقاط لفظة شكله لان المشبهين النافين للشكل انما يشبهون نفسه لا شكله كما هو ظاهر والذي بعث الشارح «مدظله» الى هذا التحرير المفضي الى نسبة الاضطراب الى المتن انما هو ذكر المصنف

---

(٣) هنا كتب المحشي على ما ليس في عبارة الشارح فلعلها زيادة وقعت له في بعض النسخ كتبه مصححه

متناه ضرورة فيكون له نهاية وانما يتم لو أريد بالنهاية الانقطاع أما لو أريد بها الجزء الذي ينتهي اليه المتناهي فهو نفس النهاية لاماله النهاية (واتفقوا على أنه لاحظ له من الطول والعرض والعمق) أي لا يتصف بشئ من ذلك والا كان منقسما ضرورة (و) على (أن طبيعة الاجزاء واحدة) وانها متماثلة (ف)اذا (اختلاف الاجسام انما هو بالاعراض) دون الماهيات (المختلفة) تلك الاعراض (بارادة القادر المختار) عندنا (وقيل) اختلاف الاعراض (باختلاف الاشكال) أي اشكال الاجسام أو الاجزاء ان كان من مثبتي الشكل للجزء من يقول باختلاف الاجزاء في الشكل (واعلم أن في اثبات الجزء سد طريق كثير) بالاضافة (من أصول الفلاسفة) وابطال مسائلهم المبنية على اثبات الهيولى (وسهولة الامر في كثير من القواعد الدينية) كحدوث العالم وأمر المعاد وخرق السموات

(فصل) في أحكام الاجسام (زعمت الفلاسفة أن الاجسام أنواع مختلفة باختلاف الصور النوعية التي بها اختلاف الآثار) قالوا كما أن الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية كذلك لا تخلو عن صورة أخرى جوهرية بحسبها يتنوع الجسم أنواعا وذلك لان الاجسام مختلفة في اللوازم لقبول الانفكاك والالتئام بسهولة كما في الماء أو عسر كما في الحجر أو عدمه كما في الفلكيات فلا بد من أمر ثابت لبعض دون بعض

---

في شرح المقاصد اختلاف المثبتين للشكل عقب ما نقله عن الآمدي من أن الاختلاف انما هو في التشبيه فظن أنه بيان اختلاف المشبهين سيما مع ذكر لفظ يشبه وليس كذلك كما لا يخفى على من تأمل سوق عبارة المصنف هنا وفي شرح المقاصد بادنى تأمل فليراجع وليتدبر (قوله وانما يتم لو اريد بالنهاية الخ) قال في شرح المقاصد ويجاب بأنه ان أريد بكونه متناهيا انه لا يمتد الى غير نهاية وينتهي الى جزء لا جزء وراءه فممنوع بل هو نفس النهاية أعني الجزء الذي ينتهي اليه كل متناه الخ يعني ان أريد بتناهي الجزء انه شئ له حد يحيط به وينقطع بذلك وكل ما هو كذلك فله

لازم لم يكن استناد ما هو لازم اليه فان كان مقوما للجسم فهو المطلوب والا احتاج الى أمر آخر مختص يستند هو اليه فيتسلسل وقال الامام هذا وارد عليهم فى الصور فان اختصاص الاجسام بصورها النوعية لابد أن يكون لما يختص بها وهلم فيتسلسل أيضا (والمتكلمون على انها متماثلة) أى متحدة الحقيقة (لاتختلف الا بالعوارض المستندة الى القادر المختار) اذ نسبة الموجب الى الكل على السواء وانما كانت متماثلة (لتماثل الجواهر الفردة) التى تتركب هى منها ومن اعترف

---

(قوله فان اختصاص الاجسام بصورها النوعية الخ) ويمكن أن يقال لان الصورة النوعية ليست من الآثار المستندة الى الجسم حتى يتوقف حصولها ووجودها الى أمر فيه أو أمر مستند الى ما فيه بل وجود كل صورة منها مسبوق بصورة أخرى معدة للصورة الثانية اللاحقة لا الى بداية على ما هو قاعدتهم وليس شئ منها من آثار الجسم حتى تستدعى وجود امر فيه يستند هو اليه بخلاف الآثار المستندة اليه اه منه

---

شكل سلمنا الكبرى ومنعنا الصغرى بسند أنه نفس النهاية أى الحد الذى ينتهى اليه التناهى وان أريد بتناهيه انه نفس النهاية فبالعكس بسند أن الشكل عبارة عن هيئة احاطة الحد بالشئ لا عن نفس الحد ثم انظر أين هذا مما قرره الشارح مد ظله (قوله الى أمر آخر يستند هو اليه الخ) فلا بد من الانتهاء الى المقوم قطعا للتسلسل (قوله وقال الامام الخ) اشارة الى ما اعترض به على الترديد المذكور بأن الصور النوعية انواع مختلفة فاختصاص كل جسم بنوع منها لا يجوز ان يكون للجسمية المشتركة ولا لامر مفارق لتساوى نسبته اليها فلا بد أن يكون لامر يختص به وليس ذلك عرضا لاستلزامه الدور وتقوم الجسم بالعرض وكلاهما باطل فيلزم ان يكون جوهرا وينقل اليه الكلام ويتسلسل فان قيل لم لا يجوز أن يكون لبعض المفارقات خصوصية بالقياس الى بعض الاجسام وبعض الصور النوعية قلنا لو جاز ذلك انتقض أصل الاحتجاج على اثبات الصورة النوعية كما لا يخفى والحق أن اثبات الصور الجوهرية سيما النوعية عسير جدا وان الذى يعلم قطعا هو ان الماء والنار مثلا مختلفان بالحقيقة مع الاشتراك فى الجسمية وأما أن فى كل منهما جوهرا لا يختلف بالحقيقة هو المادة وآخر كذلك

بتماثل الجواهر واختلاف الاجسام جعل بعض أعراض الاجزاء داخلا فى حقيقة الاجسام ولما كانت متماثلة (فيجوز على كل مايجوز على الآخر) كخرق السماء و برودة النار ونحو ذلك لما أن الاختلاف بالعوارض المستندة الى المختار (ثم انها باقية) زمانين فأكثر (بحكم الضرورة) و بديهة العقل لا الحس فلا يرد أن شهادة الحس لا تصلح للتعويل لجواز أن يكون البقاء بتجدد الامثال كالاعراض وذلك لانا نعلم بالضرورة العقلية أن ذوا تناهى التى كانت من غير تبدل فى الذات بل ان كان ففى العوارض (وفانية بدلالة النص) كقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه وكل من عليها فان الى غير ذلك (ولا يخلو كل عن شكل لـ)وجوب (تناهيه) لما يجىء من استحالة لاتناهى الابعاد وكل متناه فله شكل اذ لا معنى له سوى هيئة احاطة النهاية بالجسم (ولا) يخلو كل (عن

---

(قوله بالجسم) والتخصيص بالجسم لان الكلام فيه اه منه

---

هو الصورة الجسمية وآخر مختلف بالحقيقة هو الصورة النوعية التى هى غير النفس الناطقة فى الانسان مثلا فلم يثبت بعد كما صرح به بعض المحققين (قوله واختلاف الاجسام) أى بالحقيقة (قوله جعل بعض أعراض الاجزاء الخ) وأما حديث امتناع تقوم الجوهر بالعرض ففيه تفصيل يطلب فى المطولات والله مع تسليمه لايضر بهذا القائل فتدبر (قوله لانا نعلم بالضرورة الخ) أقول لا فرق بين الاجسام والاعراض فى حكم العقل بعدم التبدل كما لا فرق بينهما فى حكم الحس فان تم فى احدهما تم فى الآخر والا فالفرق تحكم فليتأمل وقد سبق فى مبحث امتناع بقاء الاعراض انه ذهب بعض الى جريان دليله فى الاجسام أيضا (قوله كقوله تعالى الخ) والمراد من الفناء عند المتكلمين الانعدام بالكلية واستدل على جوازه تارة بالحدوث فان العدم السابق كاللاحق واذا جاز الاول جاز الثانى وتارة بالامكان فان معناه جواز كل من الوجود والعدم بالنظر الى الذات وعلى وقوعه بالنصوص العامة مع القطع بان الهلاك والفناء فى المركبات وان جاز بانحلال التركيب وزوال الصور لكن فى البسائط واجزاء الجسم لا يتصور الا بالانعدام وأما الفناء عند

حيز ) بمعنى فراغ يشغله وأما بمعنى السطح الباطن فلا يعم (بحكم الضرورة) واستناد خصوصيات الاشكال والاحياز الى القادر المختار (ويمتنع خلوه) أى كل (عن العوارض وضدها كالحركة والسكون وكالاجتماع والافتراق) ان أراد انه يجب أن يوجد فى كل جسم

---

الفلاسفة فعبارة عن زوال الصور النوعية والهيئات التركيبية لاعن الانعدام بالكلية وسيرد عليك بعض شبههم مع الاجوبة (قوله بمعنى فراغ يشغله الخ) هذا عند المتكلمين وأما عند الفلاسفة فكما لم يريدوا بالحيز المكان بمعنى السطح الباطن كذلك لم يريدوه بمعنى الفراغ لما نقل عن ابن سينا أنه قال لاجسم الاوله حيز هو مكان أو وضع فتدبر (قوله بحكم الضرورة الخ) وانما يذكر هذا وأمثاله فى الاحكام العلمية مع أنه سبق ان مسائل العلم نظريات تفتقر الى تبيينة أو زيادة تحقيق أو يقع فيه خلاف من شرذمة (قوله الى القادر المختار الخ) أى عندنا معاشر المتكلمين وذهب الفلاسفة الى ان لكل جسم شكلا طبيعيا وحيزا كذلك لانه عند الخلو عن جميع القواسر والاسباب الخارجة يكون بالضرورة على شكل معين وفى حيز معين وهو المعنى بكونه طبيعيا واتفقوا انه لايكون الا واحدا لوجوه منها أنها لوتعدد فعندعدم القاسر اما أن يحصل فيهما فهو محال أو فى احدهما فلا يكون الآخر طبيعيا كذا قالوا (قوله ان أراد انه يجب ان يكون فى كل جسم الخ ) قال فى شرح المقاصد ماحاصله انههنا مذهبين ليسا على طرفى النقيض اذ حاصل الاول وهومذهب أكثر المتكلمين أنه يجب ان يوجد فى كل جسم أحد الضدين من كل عرض وحاصل الثانى انه يجوز ان لا يوجد فيه شئ من الاعراض اما فى الازل كما هو رأى الدهرية القائلين بأن الاجسام قديمة بذاتها محدثة بصفاتها واما فيما لا يزال كما نسب الى بعض المعتزلة فرجع الثانى الى السلب الكلى والاول الى الايجاب الكلى والاشبه هو الايجاب الجزئى بمعنى انه يجب أن يوجد فيه شئ من الاعراض اه فأقول المصنف بصدد بيان مذهب المتكلمين فى ذلك كما هو الظاهر فتمامه ونقصانه انما هو عليهم لاعلى المصنف فالترديد فى ارادة المصنف ليس على ماينبغى فافهم

شئ من العوارض فسلم لان تشخص الاجسام انما هو بالاعراض المستندة الى قدرة القادر المختار لكونها متماثلة لتماثل الجواهر المركبة هى منها كامر وان أراد أنه يجب أن يوجد فى كل جسم أحد الضدين من كل عرض فممنوع وسند المنع ظاهر (واستدل على تناهيها) أى تناهى أبعاد الاجسام جعله من أحكام الاجسام نظرا الى أن البعد الجسمى هو المحقق بلا نزاع بخلاف الخلاء (بوجوه) ثلاثة (الاول انه لو وجد بعد غير متناه لأمكن بالضرورة أن يتحرك اليه) أى الى جهة هذا البعد (كرة) واذا تحركت اليه (فيميل) لا محالة (قطرها الموازى له) أى لذلك البعد من الموازاة (الى المسامتة) أى يصير بحيث يلاقيه (و يلزم تعين نقطة) من ذلك البعد (لأوليتها) أى أولية المسامتة

---

(قوله من ذلك البعد الخ) لان الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة التى بها المسامتة مع ذلك البعد والحدوث يقتضى أوليتها فى الزمان فيقتضى أوليتها فى ذلك البعد أيضا اه منه مد ظله

---

(قوله لان تشخص الاجسام الخ) هذا استدلال ذكره الاول على الايجاب الكلى الذى ادعاه واعترض بأنه لا يفيد العموم أعنى امتناع الجسم بدون أحد الضدين من كل عرض لان البعض كاف فى التشخص فتفطن (قوله وسند المنع ظاهر) وهو أنا نجد الجسم خاليا من جميع الالوان كالهواء فان قيل لا نسلم خلوه غايته عدم الاحساس به قلنا عدم الاحساس بما من شأنه الاحساس به مع سلامة الحاسة وسائر الشرائط دليل على عدمه وقد ذكروا أسانيد أخر فلتطلب من المطولات (قوله جعله من أحكام الاجسام الخ) هذا ما ذكره المصنف فى الشرح والمقصود منه دفع ما يقال ان تناهى الابعاد ليس من خواص الاجسام اذ البعد لا ينحصر فى البعد الجسمى لان منه ما هو مجرد كما مر وأنت خبير بأن مبنى السؤال على ان المراد من أحكام الاجسام هو خواصها لا مطلق أحوالها فافهم (قوله واذا تحركت اليه الخ) وانما اعتبر حركة الكرة لان الميل من الموازاة الى المسامتة فى الكرة فى غاية الوضوح بحيث يكاد يشهد به الحس (قوله من الموازاة الخ) متعلق بيميل ومعنى موازاة الخطين ان لا يتلاقيا ولو فرض امتدادهما لا الى

(لحدوثها) لكونها معدومة حال الموازاة المتقدمة عليها (لكن) تعين نقطة هى أول المسامتة محال اذ (كل نقطة تفرض فالمسامتة مع مافوقها) من جانب لاتناهى البعد (قبل المسامتة معها) وذلك لان المسامتة مع أية نقطة تفرض انما تحصل بحركة وزاوية عند مركز الكرة أحد ضلعيها هو الخط الحاصل على وضع الموازاة والآخر هو الحاصل مع وضع المسامتة وكل منهما يقبل القسمة الى غير النهاية أما الحركة فظاهر عام وأما الزاوية فلأن كل زاوية مستقيمة الخطين يمكن تنصيفها بخط مستقيم ولاشك ان كل واحد من النصفين زاوية كذلك فتقبل التنصيف كذلك وهكذا ثم

(قوله لحدوثها الخ) أى وجودها بعد زوال الموازاة وجودا بالفعل وليس المراد الوجود مطلقا سواء بالفعل أو بالقوة حتى يرد النقض بالخط المتناهى الذى يسامته الخط الآخر بناء على أن المسامتة آنية الحدوث فكل آن يفرض لاوليتها كان مسبوقا بآن آخر لان زمان وجود المسامتة قابل للقسمة الى غير النهاية اه منه

نهاية والمسامتة بخلافها (قوله لكن تعين نقطة هى أول المسامتة الخ) قيل ان المحال انما يلزم من تقدير لاتناهى البعد مع الفرض المذكور وهو لايستلزم استحالة لاتناهى البعد لجواز أن يكون المحال ناشئا من المجموع وأجيب بأنا نعلم بالضرورة أمكان مافرض وامكان اجتماعه مع البعد الغير المتناهى كالمتناهى فاذا كان لزوم المحال مع اجتماعه مع غير المتناهى دون المتناهى علم أن منشأ لزوم المحال هو اللاتناهى فقط (قوله من جانب لاتناهى البعد الخ) فان قيل حدوث المسامتة لايقتضى الا أن يكون لها بداية بحسب الزمان فمن أين تلزم البداية بحسب المسافة أعنى أول نقطة مسامتة البعد أجيب بأن لزوم ذلك من جهة أن الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة (قوله وكل منهما يقبل القسمة الخ) ان قيل عدم تعين نقطة المسامتة اذا كان مبنيا على كون الحركة والزاوية قابلتين للانقسام لاالى نهاية كان الدليل منقوضا عند فرض الحركة من الموازاة الى مسامتة البعد المتناهى أيضا وذلك لحصولهما عندها وقبولهما الانقسام الغير المتناهى أيضا قلت سلمنا ذلك لكن لزوم المحال ليس ناشئا من فرضهما مطلقا بل مع المسامتة بالنسبة اليه متناهية بالفعل بتعيين نقطة أولها كما لايخفى على الفطن وبهذا يندفع مانقل عن الامام من أن الدليل مقلوب بجرى فى البعد

لاشك أن حدوث نصفهما قبل حدوث كلهما وفي حال حدوث النصف توجد المسامتة لزوال الموازاة فتلك المسامتة مع نقطة فوقانية بلا شبهة فلا تكون النقطة الاولى نقطة المسامتة ولا هذه لان حدوث نصف النصف قبل حدوث النصف وهكذا فلا نقطة تتعين لاولية المسامتة الوجه (الثاني) هو أن (يفرض من نقطة خطان) ينفرجان (كساقي المثلث) بحيث (يكون بعد ما بينهما بقدر امتدادهما) ويتزايد البعد بينهما بقدر ازديادهما (فيلزم من عدم تناهيهما عدم تناهي) بعد (ما بينهما) واللازم باطل لانه محصور بين حاصرين وهذا يسمى بالبرهان السلمي (الثالث)

---

المتناهي أيضا فتفطن جدا (قوله ينفرجان الخ) اشارة الى أن مبنى هذا البرهان على ان لاتناهي البعدين يكون من الجهات حتى يفرض انفراج ساقي المثلث لاالى نهاية (قوله ويسمى بالبرهان السلمي الخ) كما ان الاول يسمى ببرهان المسامتة أقول هذا البرهان قرر بوجوه واعترض عليها بأنها انما تفيد زيادة عدد الابعاد والانساعات بين الخطين الى غير النهاية لاوجود سعة وبعد ممتد الى غير النهاية وانما يلزم ذلك لو كان هناك بعد هو آخر الابعاد ويسمى الخطين اللذين هما ساقا المثلث ولا يتصور ذلك الا بانقطاعهما وتناهيهما فيكون اثبات التناهي بذلك مصادرة ولو سلم فنقول المحال انما لزم من مجموع اللاتناهي والفروض لامن اللاتناهي فقط على نحو ما سبق وأجيب أن اضلاع هذا المثلث لما كانت مفروضة التساوي فلا شك ان قاعدته مساوية لساقيه على كل من تقديري التناهي واللاتناهي وليست المساواة موقوفة على التناهي فقط نعم يستلزم تناهي كل وعدم تناهيه تناهي الآخرين وعدم تناهيهما وذلك لفرض تساويهما فحينئذ يكون حاصل البرهان ان هذا المثلث الذي فرض تساوي أضلاعه لو فرض لاتناهي ساقيه لزم لاتناهي قاعدته لكن قاعدته متناهية لانحصارها بين الحاصرين فيلزم من تناهيها تناهي ساقيه أيضا فيلزم التناهي على فرض اللاتناهي فيكون باطلا وهذا لاغبار عليه وأما الجواب عن كون المحال ناشئا من المجموع

برهان التطبيق وهو هنا أن (ننقص من البعد الغير المتناهي ذراعا ثم نطبق) بين البعد التام والناقص (فاما أن يقع بازاء كل ذراع من التام ذراع من الناقص فيتساويان) واستحالته ظاهرة (أولا) يقع (فينقطعان) لانه لا محالة يكون ذلك بانقطاع الناقص فيلزم منه انقطاع التام لانه لا يزيد عليه الا بذراع (فان قيل) ماوراء العالم متميز فان (ما يلي الجنوب) أى جنوب العالم (غير ما يلي الشمال) أى شماله (فلا يكون عدما محضا) لعدم التمايز بين الاعدام فهو بعد موجود ماديا كان أو مجردا (وأيضا الواقف على طرف العالم ان أمكنه مد اليد) فيما وراءه (فثمة بعد) موجود لما مر من أن المكان هو البعد الموجود (أولا) يمكنه ذلك (فثمة جسم) (مانع) لليد من النفوذ وعلى التقديرين يثبت فيما وراءه بعد مجرد أو مادى (قلنا الاول وهم محض) لا عبرة به أصلا (و) الثاني مردود بأنا نختار الشق الثاني

---

فمعلوم مما سبق فى المسامتة لكن مما يختلج فى الصدر ولم أر من تعرض له أنا سلمنا تساوى القاعدة لضلعين هنا لكن انما ينحصر بين حاصرين حيث لم ينفرج الساقان الى غير النهاية اذ هناك تكون هى والساقان متناهيات ويكون كل منها محصورا بالآخرين وأما حيث انفرجا الى غير النهاية وكانت القاعدة المفروضة غير متناهية كذلك فلا معنى للانحصار بين حاصرين هناك لان ذلك انما يتصور حيث كان تناهى وليس هناك الا أبعاد وخطوط مفروضة اللاتناهى فهو قول بلا تناهى الجهات التى فرضت فيها الابعاد فليس فيه انحصار غير المتناهى بين الحاصرين أصلا فتأمل فانه دقيق وبالتأمل حقيق (قوله وهو هنا الخ) قيده بذلك اشارة الى أن برهان التطبيق فيما سبق اعتبر فى الاعداد وهنا فى الابعاد وقد سبق تحريره فتذكر (قوله وعلى التقديرين يثبت فيما وراءه الخ) ان قيل ان الوجهين انما يدلان على ان وراء العالم أمرا ما له تحقق وليس ذلك بمدعى اذ المدعى هو ان البعد غير متناه ولا يدلان عليها أجيب بأنهما يدلان عليها لكن بانضمام مقدمات أخرى مثل أن يقال اذا ثبت أن وراء العالم أمرا محققا فلا شك انه لا يكون متناهيا والا لكان له طرف فيعود اليه الكلام وهكذا

منه وهو (عدم امكان مد اليد) ولا نسلم أنه لوجود المانع بل (لعدم الشرط) وهو الفضاء الذي يمكنه مد اليد فيه (ثم طرف الامتداد) أي البعد من حيث انه طرف ونهاية و (من حيث كونه منتهى الاشارة و) كونه (مقصد المتحرك بالحصول فيه جهة) ولذلك عقب بحث تناهي الابعاد بحث الجهات فقال (و باعتبار ما للانسان من الرأس والقدم) اللذين بحسبهما الفوق والتحت (والظهر) الذي بحسبه الخلف (والبطن) الذي بحسبه القدام (واليدين) اللذين بحسبهما اليمين واليسار الاول بحسب يد أقوى في الغالب والثاني بحسب يد أضعف كذلك (تنحصر الجهات في ست ولا حصر لها في الحقيقة) بحسب ما للجسم من الاجزاء (والطبيعي الذي لا يتبدل) أصلا جهة (العلو) وهو ما يلي رأس الانسان بالطبع (والسفل) وهو ما يلي قدميه بالطبع فانه اذا صار القائم منكوسا لا يصير ما يلي رجليه تحتا وما يلي رأسه فوقا بل يصير رأسه من تحت ورجله من فوق والفوق والتحت بحالهما بخلاف الباقية فانها تتبدل لان المتوجه الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب

---

(قوله منتهى الاشارة الى قوله بالحصول فيه الخ) اشارة الى أنها موجودة وذات وضع لان المعدوم يمتنع الحصول فيه كما مر والمجرد يمتنع الاشارة الحسية اليه وهذا بخلاف ما في الحركة الكيفية كحركة الجسم من البياض الى السواد اذ السواد فيها وان كان مقصد المتحرك لكن بالتحصيل لا بالحصول فيه فلا يجب أن يكون موجودا بل يمتنع لامتناع تحصيل الحاصل ثم قالوا معنى الحصول في الجهة هو الحصول عندها وصولا وقربا لان كلا من المتحرك والحركة منقسم فلا يقع حقيقة الا في منقسم والجهة من حيث أخذ الحركة والاشارة اليها لا تقبل الانقسام ضرورة انها مقصد المتحرك بالحركة اليها لا المسافة التي تقطع بالحركة فافهم (قوله ولذلك الخ) أي ولكونها عبارة عن طرف البعد (قوله فقال الخ) اشارة الى أن البحث عن الجهة ما يأتي من بيان كونها منحصرة في الست أو غير منحصرة وكونها طبيعية أو غير طبيعية لا ما سبق من تفسيرها اذ البحث في الاصطلاح اثبات أحوال الشيء له لا تصويره فتدبر (قوله بحسب ما للجسم من الاجزاء الخ)

خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب صار المغرب قدامه والمشرق خلفه والشمال يمينه والجنوب شماله (و) من أحكام (الاجسام) أنها (محدثة) عندنا بالزمان (بذواتها) الجوهرية (وصفاتها) العرضية (وجمهور الفلاسفة على أن الفلكيات قديمة) بموادها وصورها الجسمية والنوعية واعراضها (سوى الجزئي من الاوضاع والحركات) فانه حادث قطعا ضرورة ان كل حركة شخصية مسبوقة باخرى لا الى بداية وكذا الاوضاع المعينة التابعة لها وأما مطلق الحركة والوضع فقديم أيضا لان مذهبهم أن الافلاك متحركة حركة مستمرة من الازل الى الابد بلا سكون (وان العنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية نوعا) لان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افراده أزلا وأبدا (و) صورها (النوعية جنسا) لان مادتها لا تخلو عن صورها النوعية بأسرها بل لا بد أن تكون معها واحدة منها وهي متشاركة في جنسها فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب أنواعها ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كان يكون نوع النار حادثا لجواز حصوله من نوع آخر بالكون والفساد (وبعضهم على أن هناك مادة قديمة هي العناصر) الاربعة بجملتها (أو) واحد منها هو (الارض أو الماء أو الهواء أو النار والبواقي) حصلت (بتلطيف أو تكثيف و) حصل (السماء من دخان يرتفع منها) أي من تلك المادة (أو) المادة القديمة (جوهر) آخر (غيرها) أي غير

---

الاولى بحسب مايفرض له من الاستعدادات (قوله عندنا الخ) قالوا الاحتمالات الممكنة هنا ثلاثة الاول حدوثها بذواتها وصفاتها وهو مذهبنا معاشر المتكلمين والثاني قدمها بموادها وصفاتها وهو مذهب جمهور الفلاسفة والثالث قدمها بموادها دون صفاتها وهو مذهب كثير منهم وأما عكس هذا فغير معقول (قوله على ان هناك مادة قديمة الخ) هذا هو الاحتمال الثالث ثم اختلف في ان تلك المادة جسم أولا وعلى الاول اما كل العناصر أو بعضها وعلى الثاني اما نور وظلمة أو وحدات الخ

العناصر حدثت منه السموات والعناصر (أو) هى (أجسام صغار صلبة) لا تقبل الانقسام الا بحسب الوهم (كرية أو مختلفة الاشكال) حصل من تركيبها العالم (أو) هى (نور وظلمة) تولد العالم من امتزاجها (أو وحدات تحيزت فصارت نقطا ثم) اجتمعت النقط فصارت (خطوطا ثم) اجتمعت الخطوط فصارت (سطوحا ثم) اجتمعت السطوح فصارت (جسما) وقد يقال أكثر هذه الكلمات رموز وإشارات لا يفهم من ظواهرها مقاصدهم (لنا) فى حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها (وجوه) ثلاثة (الاول أن الجسم لا يخلو عن) الحادث وكل ما هو كذلك فهو حادث أما الكبرى فظاهرة وأما الصغرى فلوجهين الاول أنه لا يخلو عن (العرض لما مر (الممتنع البقاء) كما سبق فيكون حادثا لان القديم واجب البقاء (و) الثانى أنه لا يخلو من (خصوص الحركة والسكون لان) الجسم لا يخلو عن الكون فى الحيز و (كونه فى الحيز إن لم يسبقه كون فى غير ذلك الحيز فسكون) ويدخل فيه الكون فى آن الحدوث (والا فحركة وكل منهما) وجودى لكونه من الاكوان ومع كونه وجوديا (فى معرض الزوال المنافى للقدم) وانما قيدناه بالوجودى لان عدم الحادث قديم يزول الى الوجود والزوال المنافى للقدم انما هو فى الموجود لان القديم الموجود اما واجب أو مستند اليه بالايجاب (فالحركة ظاهر) أنها فى معرض الزوال لتقضيها على التعاقب (وأما السكون فلأن كل جسم قابل للحركة)

---

(قوله قابل للحركة الخ) وهذا انما يدل على امكان الزوال ولا يدل على وقوعه والمنافى للقدم هو وقوعه دون امكانه ويمكن أن يقال ان التماثل كما يدل على امكان الزوال يدل على وقوعه أيضا لان نسبة الفاعل الموجب الى المتماثلين على السواء بل يدل على نفس الايجاب كما لا يخفى اه منه مد ظله

---

على التفصيل الآتى (قوله اما الكبرى فظاهرة الخ) قد يقال ان الكبرى ممنوعة على ما سيصرح المصنف بهذا المنع والجواب منه بقوله فان قيل لعل لها حركات الخ فانتظر (قوله لما مر الخ) بناء على تماثل الاجسام وان تخصصها بالاعراض

أما أولا فـ(بالاتفاق) وعدم نزاع الخصم فى ذلك (و) أما ثانيا فـ(بدلالة التماثل ابتداء وانتهاء) لتركب الاجسام من الجواهر الفردة المتماثلة كما مر فيصح على كل مايصح على الآخر فما للابتداء من الحيز يجوز للانتهاء و بالعكس وماذلك الا بالحركة (فان قيل لعل) الزوال المنافى للقدم انما يطرأ على جزئيات الحركة لا كليها فيجوز أن يكون (لها) أى للاجسام (حركات لابداية لها ويدوم الكلى منها (بتعاقب جزئياتها الحادثة) فحينئذ يتأتى للخصم منع أن مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث وانما يلزم لو كانت الحوادث متناهية فلابد من ابطال تعاقب الحوادث من غير بداية (قلنا يبطله برهان التطبيق) وهو هنا أن نفرض جملة من يومنا هذا وأخرى من يوم الطوفان مثلا ثم نطبق فتتساو يان أو تنقطعان (و) برهان (التكافؤ) بأن يفرض سلسلة من حادث مسبوق وليس بسابق على حادث آخر فالضرورة تضايف السابقية والمسبوقية لزم اشتمال تلك على سابق غير مسبوق وهو المنتهى

---

(قوله لا كليها) لاستمرار كليها فلا يزول حتى يلزم زوال المتحرك وحدوثه اه منه

---

(قوله فما للابتداء من الحيز الخ) أقول ذكروا فى زوال السكون وجوها ثلاثة أحدها اعتراف الخصم بذلك والثانى كون الاجسام متماثلة بحيث يجوز على كل مايجوز على الآخر فاذا جازت الحركة على البعض بحكم المشاهدة جازت على الكل والثالث ان الاجسام اما بسائط أو مركبات فالبسائط يجوز على كل من أجزائها المتماثلة الحصول فى حيز الآخر والمركبات يجوز على كل من بسائطها المتماسة أن يكون مماسها الذى وقع بجزء منها واقعا بسائر أجزائها المتشابهة وكل ذلك بالحركة اذا عرفت هذا عرفت ان قول المصنف ودلالة التماثل الخ اشارة الى الوجهين الاخيرين فتدبر (قوله يتأتى للخصم منع الخ) هذا هو منع الكبرى الذى سبقت الاشارة اليه

(و) أيضا ماهية الحركة لو كانت قديمة موجودة في الازل لزم أن يكون شيء من جزئياتها أزليا (لأنه لا وجود للكلي الا في ضمن الجزئي) لكن اللازم باطل بالاتفاق ويرد عليه أن ليس معنى قدم الحركة وجودها بوجود خاص في الازل حتى يلزم قدم شيء من جزئياتها بل معناه أن لا يكون لوجودها بداية ولو بوجودات متعاقبة لا الى بداية وذلك لا يقتضي وجود جزئي منها بخصوصه في الازل فلابد من ابطال قدمها مطلقا وما ذكر لا يدل عليه فنقول قدم الكلي ينافي حدوثه لكن حدوثه ثابت بما التزمتم من حدوث كل واحد من جزئياته أي كون كل واحد منها مسبوقا بالعدم اذ لا معنى لحدوث الكلي الا حدوث

---

(قوله الا حدوث الخ) وذلك لان حدوث كل واحد منها اى مسبوقيته بالعدم يستلزم حدوث الجميع بحيث لا يشذ عنه واحد لان الجميع ليس الا الآحاد المسبوق كل واحد منها بالعدم فيلزم سبق العدم على الجميع وذلك يستلزم سبقه على الكلي اذ لا وجود له الا في ضمنها اهـ منه مد ظله

---

(قوله وأيضا ماهية الحركة لو كانت قديمة الخ) أقول أجيب عن منع الكبرى المذكورة أولا باقامة البرهان على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية بوجهين أحدهما برهان التطبيق والثاني برهان التكافؤ وقد سبقا وثانيا باقامة البرهان على امتناع أن تكون ماهية الحركة أزلية وذلك أيضا بوجهين أحدهما ان الازلية تنافي المسبوقية ضرورة والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة لكونها عبارة عن التغير من حالة الى حالة وما ينافي اللازم ينافي الملزوم ضرورة والثاني ما ذكره بقوله وأيضا الخ (قوله ويرد عليه ان ليس معنى قدم الحركة الخ) يعني سلمنا انه لا وجود للكلي الا في ضمن الافراد لكن لا نسلم ان قدمه لا يكون الا بقدم فرد مخصوص معين منها لم لا يجوز أن تكون أفراد الحركة المتعددة مستمرة على سبيل التعاقب من الازل الى الابد فيكون كلاهما موجودا في ضمن كل منها غير مسبوق من حيث هو كلي بالعدم ولا معنى للقدم سوى هذا (قوله فنقول الخ) جواب من الايراد المذكور ببيان بطلان قدمها مطلقا (قوله اذ لا معنى لحدوث الكلي الخ) أقول

كل واحد من جزئياته ولزم من حدوثه تناهي جزئياته من جانب الابتداء وذلك ظاهر فصدق قولنا ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث

---

ههنا بحث هو ان حاصل هذا الجواب هو بعينه حاصل الوجه المذكور فى المتن بقوله ولا وجود للكلى الخ فان حاصلهما هو أنا لا نسلم قدم الكلى مع حدوث أفراده اذ لا وجود له الا فى ضمنها فاذا كان كل منها حادثا كان الكلى حادثا فالايراد المذكور بقوله ويرد عليه الخ باق بحاله وحاصله كما أشرنا اليه آنفا هو أن الكلى اذا استمر أفراده لا الى بداية فكما ان وجود كل منها مسبوق بعدمه كذلك مسبوق بوجود افراده لا الى بداية فلم يوجد من الازمنة الماضية آن الا وقد وجد فيه فرد منها ووجد الكلى فى ضمنه فذلك الكلى من حيث وجوده فى ضمن أى فرد يفرض وان كان مسبوقا بالعدم لكن من حيث حقيقته واطلاقه ليس مسبوقا به بل كان موجودا فى كل من الآنات لا الى بداية ولا معنى للقديم سوى هذا نعم لو ثبت زمان وآن لم يوجد فيه شئ من أفراده ثبت حدوث الكلى وسبق العدم عليه فحدوث كل من جزئياته انما يستلزم حدوثه لو كان على هذا الوجه وأما لو كان بالزوال والطريان لا الى نهاية بحيث لا يصل الى ما لا يكون له قبله جزئى آخر فلا فظهر أن قوله ولزم من حدوثه تناهى جزئياته ليس بشئ لانه ان أراد بحدوث ذلك الكلى حدوثه من حيث وجوده فى ضمن كل جزئى بخصوصه فسلم لكن لا نسلم لزوم تناهى جزئياته لجواز أن تكون جزئياته مستمرة لا الى بداية ويكون هو قديما من حيث وجوده فيها لا بخصوصها وان أراد حدوثه من هذه الحيثية مع قطع النظر عن خصوص الافراد فممنوع اذ لم يلزم ذلك مما سبق كما هو ظاهر (قوله فصدق قولنا ما لا يخلو عن الحوادث الخ) أقول هذه المقدمة انما تتم ببيان كون الحوادث متناهية من جانب الابتداء فان تم تمت والا فلا كما

ولا أظنك فى مرية من ذلك

هو معلوم مما سبق فتفطنه جدا (قوله ولا أظنك فى مرية الخ ) كتب ههنا حاشية هى هذه فان قيل من جملة جزئيات الحركة جميع الحركات التى لابداية لها فيجوز أن توصف ماهية الحركة بالقدم بهذا الاعتبار قلت جميع الحركات ليس الا الجزئيات المفروضة لاشياء وراء تلك فاذا كانت كل واحدة منها مسبوقة بالعدم كان الجميع كذلك بديهة فان قيل قد يكون للجميع حكم سوى حكم كل واحد قلنا انما يكون كذلك لو عرض للجميع وصف وراء حكم كل واحد كما فى الحبل المجتمع من الشعرات فانه عرض له وصف الاجتماع بخلاف ماهنا فان اعتبار الجميع ليس مشروطا بالاجتماع اه أقول هذا مأخوذ مما ذكره فى شرح المقاصد حيث قال ومن وجوه بيان امتناع تعاقب الحوادث لاالى بداية أنه لما كان كل حادث مسبوقا بالعدم كان الكل كذلك فانه اذا كان كل زنجى أسود كان الكل أسود وقد يمنع كلية هذا الحكم ألا ترى ان كل زنجى فرد وبعض من المجموع بخلاف الكل اه فحينئذ أقول وان سلمنا ان حكم الكل فيما نحن فيه حكم كل واحد كما قرره الشارح « مد ظله » لكن يرد ان كلامنا هنا فى كلى الحركة لافى الكل وبينهما بون بعيد فلا يلزم من ثبوت حكم للكل ثبوته للكلى كما هو ظاهر ولعل منشأ الاشتباه هو الغفلة عن هذه التفرقة فتدبره جدا ثم أقول ههنا دقيقة لم أر من تعرض لها وهى ان من جزئيات الحركة جزئيا أزليا هو الموجود حقيقة بمعنى أنه لايوجد فى ذلك الزمان الغير المتناهى آن الا وذلك الجزئى موجود فيه على الاستمرار لاعلى وجه الانطباق على جميع الآنات على ما مر تحقيقه وذلك الجزئى هو الحركة بمعنى التوسط التى سبق التصريح بوجودها أعنى الهيئة التوسطية الشخصية المستمرة التى ترسم بسيلانها بالنسبة الى حدود المسافة ان كانت أينية أو الاوضاع المتعاقبة ان كانت وضعية مثل الحركة الوهمية الممتدة التى هى الحركة بمعنى القطع والقول بحدوث كل من جزئيات الحركة انما أرادوا به حدوثها من حيث الاضافة الى خصوص

(و)الوجه (الثانى) من الوجوه الثلاثة (أن الجسم محل للحوادث) لما نشاهد من حدوث الحركات القائمة به وتجدد الاعراض الحالة فيه كالاضواء والالوان والاشكال (ولاشئ من القديم كذلك لما سيأتى) فى الالهيات (و) الوجه (الثالث أن الجسم) بل كل ممكن (أثر) الفاعل (المختار لما سيأتى) فى صفاته تعالى (من اختيار الواجب) وأثر المختار حادث لما مر من أن القصد الى الايجاد يقارن العدم ضرورة (قالوا) أى القائلون بالقدم (ان وجد فى الازل جميع مالابد منه ل) وجود (العالم لزم وجوده) فى الازل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة (وان) لم يوجد جميعه بل (توقف) وجود العالم (على) أمر (حادث ينقل الكلام) بعينه (اليه) أى الى هذا الحادث (فيتسلسل) والتسلسل باطل فلزم قدم العالم (قلنا)

---

(قوله والتسلسل باطل الخ) والقول بأن ذلك التسلسل باطل دون هذا مردود كما بين فى محله اه منه (قوله فلزم قدم العالم) اعلم ان الدليل القطعى الدال على حدوث العالم

---

كل من تلك الحدود والاوضاع مثلا لامن حيث نفس تلك الكيفية المتوسطة فانها من حيث نفسها مستمرة غير مسبوقة بالعدم فان كل جسم اذا تحرك فان هيئته الانتقالية فى كل حد أو وضع وان كان لها نسبة خاصة اليه وليست تلك النسبة موجودة فى حد أو وضع آخر لكن نفس تلك الهيئة باقية غير زائلة كذات المتحرك كما لايخفى على الفطن العارف بأصولهم فقولهم لو كانت الحركة قديمة لزم أن يكون شئ من جزئياتها أزليا واللازم باطل قلنا بطلان اللازم ممنوع اذ ثبت مما تقرر كون تلك الهيئة التوسطية التى هى جزئى حقيقى لها ازلية هذا ماعندى فى تحقيق هذا المقام وللناس فيما يعشقون مذاهب (قوله والوجه الثانى من الوجوه الخ) أقول الفرق بين هذا الوجه والوجه الاول هو أن مبنى الاول على امتناع الخلو من الحوادث والثانى على الاتصاف بها وسيأتى الكلام عليه انشاء الله تعالى (قوله بل كل ممكن الخ) هذا انما يتم على رأى من يجعل المحوج الى المؤثر مجرد الامكان فيشكل عليه القول بقدم صفاته تعالى فليتأمل (قوله لما مر من ان القصد الخ) وقد مر الكلام عليه فتذكر

بطريق النقض لوصح هذا لزم أن لا يكون ما يوجد في اليوم من الحوادث حادثا لجريانه فيه بطريق الحل (لعل من جملة ما لابد منه الارادة التي شأنها الترجيح والتخصيص) للفعل بالوقوع (أي وقت شاء الفاعل) وقوع الفعل فيه حسب علمه بالحكم المؤقتة بوقوع الفعل فيه فان الارادة تابعة للعلم فالعلم بالحكم والمصالح يصير داعيا الاموجبا لتعلق الارادة في الازل بايقاع الفعل في وقت مخصوص فيما لا يزال فنختار الشق الاول ولا نسلم وجوب وجود المعلول وقت تمام العلة وانما يجب لو كانت العلة موجبة وأما اذا كانت مختارة فلا لان الارادة التي هي من تمام العلة انما تعلقت بوقوع الفعل في وقت معين لا بوقوعه مطلقا فهي

---

على ماظهر لى بتوفيقه تعالى هو انه لو كان قديما فاما أن يكون موجودا لذاته أولازما للوجود لذاته والاول ظاهر البطلان وكذا الثاني لانه لو كان لازما لذاته تعالى لكان يمتنع الانفكاك عنه فحينئذ لم يكن الواجب واجبا لاحتياجه اليه ضرورة امتناع وجود الملزوم بدون اللازم فلابد أن يكون وجود العالم بالقصد والاختيار والقصد وان لم يتقدم على المقصود بالزمان لكن لاشك في انه أمر زماني واقع في جزء من الزمان وكل جزء من الزمان مسبوق بجزء آخر منه لعدم تناهيه فلابد أن يكون الموجود به أيضا مسبوقا به ولا معنى لحدوثه الا هذا فاحفظه اه منه

---

(قوله فنختار الشق الاول الخ) أقول هذه الشبهة من القائلين بالقدم شبهة قوية قرر القوم جوابها باختيار الشق الاول ومنع لزوم القدم والشارح «مد ظله» قد أحسن وزاد عليهم جواز اختيار الشق الثاني أيضا وحاصله كما فهمته هو أنه لايخلو اما أن يجعل العلة عبارة عن الامور الحقيقية التي يتوقف عليها المعلول أوعما يتوقف عليها مطالب حقيقية أواضافية فعلى الاول نختار ان علة المعلول الذي نبحث عنه موجودة في الازل بتمامها وهو الذات بصفاتها الحقيقية التي منها القدرة والارادة ولا نسلم لزوم أزلية المعلول لان امتناع تخلفه عنها انما هو في العلة الموجبة التي لااختيار لها وأما المختارة فلا لانها من شأنها الترجيح والتخصيص أى وقت شاءت فلها تأخير تأثيرها في معلولها الى وقت

انما تقتضي وقوعه في هذا الوقت لامطلقا حتى تستلزمه عند تمامها دفعا للترجيح بلا مرجح ولنا الختيار الثاني لان من جملة مالابدمنه ماهو فيما لايزال وهو تعلق القدرة حسب تعلق الارادة فانها صفة تؤثر وفق الارادة ولا تسلسل لان تأثير القدرة ليس أمرا موجودا محتاجا الى تأثير آخر والا لزم التسلسل على تقدير الايجاب أيضا وانما يحتاج الى داع ومخصص هو تعلق الارادة في الازل بايجاده فيما لايزال في وقت مخصوص كما يأتي (وأما حديث قدم المادة و) كذا قدم (الزمان لاقتضاء حدوثهما تسلسل المواد) لان كل حادث مسبوق بالمادة فلو كانت حادثة لاحتاجت الى مادة أخرى وهلم (و) تسلسل (الازمنة) لان سبق عدم الزمان على وجوده لايكون الا بالزمان فلابد من قدمهما وهو مستلزم لقدم الجسم لعدم خلو المادة عن الصورة وكون الزمان مقدار الحركة القائمة به (فضعيف) لانا لانسلم تركب الجسم من المادة والصورة ولا قدم المادة لانه فرع الايجاب الباطل باثبات قدرة الصانع ولا وجود الزمان ولو سلم فلا نسلم أن تقدم عدمه على وجوده بالزمان لم لايجوز أن يكون بالذات

---

(قوله دفعا للترجيح بلا مرجح الخ) ولايلزم من ذلك تخلف المراد عن الارادة فان المراد هو الوقوع فيما لايزال وقد كان اه منه

---

متأخر من تمام تلك العلة الحقيقية بخلاف الموجبة فانها لما لم تكن لها مشيئة الفعل والترك ولا ترجيح وقت دون وقت فهي كما تم لزم عند تمامها تأثيرها في المعلول وصدوره عنها وعلى الثاني نختار ان العلة ليست بتمامها موجودة في الازل بل بقي منها أمر ما في أمر تعلقها بالمعلول وتأثيرها فيه فهو انما يحصل فيما لايزال واذا نقل الكلام اليه قلنا هو أمر اعتباري غير حقيقي لايحتاج الى مؤثر حتى يتسلسل نعم يحتاج الى مخصص يخصصه بالوقت وهو نفس الارادة من غير افتقار الى مرجح آخر فلا اشكال فتدبره فانه مما تفرد به الشارح «مد ظله» ولي في هذا المقام كلام طويل فاطلبه من رسالتنا الجديدة (قوله وهو الخ) أي قدم المادة والزمان الخ (قوله للحركة القائمة به الخ) أي بالجسم وهو الفلك الاعظم على رأيهم كما سبق

(فصل) في تقسيم الجسم وبيان أقسامه على ما (قالت الحكماء) وهو أن (الجسم) الطبيعي (ان تألف) حقيقته في نفس الامر (من أجسام مختلفة الطبائع فمركب والا) يتركب منها (فبسيط و) الجسم (البسيط إما فلكي) وهو قسمان الافلاك والكواكب (أو عنصري) وهو قسم واحد وهو العناصر الاربعة (و) الجسم (المركب) من أجسام مختلفة الطبائع (إما ممتزج) أي ماله مزاج (أو غيره فمن البسيط الفلكي ما هو فوق الكل) ومحيط بكل ما سواه من الاجسام (ويسمى محدد الجهات ويثبتونه) أي أثبتوه (بانه لابد لتحديد الجهات الحقيقية) التي لا تتبدل أصلا (كالعلو والسفل) اذ ماعداهما على كثرتها اعتبارية متبدلة بحسب الاحوال المتغيرة فلا تدخل تحت الضبط (من جسم واحد كري محيط بالكل) مما سواه (يتحدد) ويتعين (بمحيطه) الحد (القريب) من المحيط وهو جهة العلو (و) يتحدد (بمركزه) الحد (البعيد) منه وهو السفل (أما الجسمية فلوجوب كونه ذا وضع)

---

(قوله ان تألف حقيقته في نفس الامر الخ) اعلم انهم ذكروا لكل من الجسم المركب والبسيط تفسيرين أحدهما وجودي والآخر عدمي فلوجودي للمركب قولهم ما يتألف من الاجسام المختلفة الطبائع حقيقة أو حسا والعدمي له قولهم ما يساوي جزؤه الكل في الاسم والحد كذلك والوجودي للبسيط قولهم ما يساوي جزؤه كله فيما ذكر كذلك والعدمي له قولهم ما لا يتألف من أجسام مختلفة الطبائع كذلك فالحيوان مثلا لتألفه حقيقة وحسا من الاجسام المختلفة وعدم مساواة جزئه الكل في الاسم والحد لا حسا ولا حقيقة كان مركبا بالتفسيرين وباعتباري الحس والحقيقة ومثل الماء لعدم تألفه منها لا حسا ولا حقيقة ولمساواة جزئه الكل فيهما كان بسيطا بالتفسيرين والاعتبارين والفلك لعدم تألفه منها كذلك وعدم مساواة جزئه للكل أيضا كان بسيطا على تفسير التألف باعتبارين ومركبا على تفسير عدم المساواة باعتبارين ومثل الذهب لتألفه من الاجسام المختلفة حقيقة لا حسا ولمساواة جزئه الكل حسا لا حقيقة على التفسيرين كان مركبا باعتبار الحقيقة وبسيطا باعتبار الحس فما في شرح المقاصد من أنه على أحد التفسيرين

لان المراد بالمحدد ما يتعين به وضع الجهة وظاهر أن ما لا وضع له لا يتعين به وضع فلا محالة لا يكون معدوما ولا مجردا بل يكون موجودا ماديا فيكون جسما أو جسمانيا وعلى التقديرين لابد من الجسم والمراد بالوضع كون الشئ بحيث يمكن أن يشار اليه بالاشارة الحسية (وأما الوحدة فلأنه لو تعدد فان أحاط البعض بالبعض تعين المحيط) الحقيقي الذي تنتهي الاشارة الحسية بسطحه الاعلى و يكون هو كافيا للتحديد الجهتين به باعتبار مركزه ومحيطه فيكون المحاط حشوا لا مدخل له في التحديد (والا) يحط البعض بالبعض بل كان كل منهما خارجا واقعا في جهة من الآخر (تحدد القريب) منه (فقط) فان البعيد من الجسم اذا كان خارجا عنه لا يتعين الى أين (على أن كون كل منهما) واقعا (في جهة من الآخر يقتضي تقدم

---

بالعكس فلعله من تحريف النساخ فليتدبر اذا تقرر هذا فلا أرى للتقييد بقيد نفس الامر فائدة سوى الاحتراز عن المركب الاعتباري فليتأمل (قوله لان المراد بالمحدد الخ) هذا جواب عن سؤال مقدر بأن المراد بمحدد الجهة ان كان فاعلا فلا نسلم كونه ذا وضع فضلا عن الاحاطة وان كان قابلا لمحدد العلو والسفل لا يكون واحدا ضرورة أن المركز ليس قائما بالمحدد وتقرير الجواب أنه لما أرادوا بالمحدد ما يتعين به وضع الخ لزم أن يكون ذا وضع وان تعين السفل وان كان بوسط الارض لكن ليس من جهة انه نقطة منها بل من حيث انه مركز المحيط المحدد به ضرورة أن المحيط يتعين مركزه والمركز لا يتعين محيطه فتفطن (قوله والا يحط البعض بالبعض الخ) أقول ان ارادوا نفي الاحاطة التامة بأن لم يحط به أصلا أو أحاط لكن غير تام فلا نسلم في الاحاطة الناقصة يكون كل في جهة من الآخر والالزم ذلك أيضا في الاحاطة التامة التي في الشق الاول وان أرادوا نفي الاحاطة كان المراد منها في شق الاثبات أيضا أعم من التامة والناقصة فلا يتم ما سبق من تعين المحيط المحدد للجهتين فليتدبر (قوله فان البعيد عن الجسم اذا كان خارجا الخ) قالوا وفيه نظر لجواز أن يكون الجسمان بحيث يكون غاية القرب من أحدهما غاية البعد عن الآخر فيتحدد بهما الجهتان فليتأمل

محدد) الجهة عليهما حتى يكون وقوعهما فيها (كرى) لما ذكره بقوله (وأما الكرية) أى كونه كريا (فلأن غير الكرى لا يتحدد به البعيد) وهو ما يكون بعيدا من سطح المحدد غاية البعد واعترض بأن الشكل البيضى والعدسى بل المضلع أيضا يشتمل على وسط هو غاية البعد من جميع الجوانب غاية الامر ان الابعاد الممتدة منه الى الجوانب لا تكون متساوية (و) لانه بسيط يمتنع زواله عن الاستدارة التى هى مقتضى طبعه (لان تركبه و) كذا بساطته مع (زواله عن) مقتضى طبعه أعنى (الاستدارة يقتضى كون الجهة قبله لان ذلك) أى كلا من تركبه وزواله عن الاستدارة (بالحركة المستقيمة) التى لا تكون الا من جهة الى جهة أما زواله

---

(قوله حتى يكون وقوعهما فيها الخ) قال فى شرح المقاصد حاصله انه حينئذ يكون كل منهما فى جهة من الآخر فيكون متأخرا عن الجهة أو مقارنا لها لا سابقا عليها ليصلح محددا لها اه أقول وقوع الشئ فى جهة لا يخلو اما ان يكون مستلزما لكون تلك الجهة حاصلة بشئ آخر مقدم على ذلك الشئ الواقع فيها فلا نسلم كون المحددين المتعددين واقعين فى جهة ضرورة أنهما هما المحددان للجهة على ذلك الفرض لا شئ غيرهما حتى يقعا فى جهة واما ان لا يكون مستلزما لحصولها بشئ آخر بل يكفى تعينها بنفس ذلك الشئ الواقع فنقول لا حجر حينئذ فى وقوع المحدد للجهة فى تلك الجهة ولا نسلم ان ذلك الوقوع يستلزم تأخر المحدد عنها بل انما يستلزم تأخر وقوعه عنها ولا نقض اذ اللازم سبق ذات المحدد عن الجهة وهو حاصل هنا سبقا ذاتيا فلا يفرض مقارنتهما الزمانية ودعوى ان سبق المحدد يلزم أن يكون بالزمان باطلة ضرورة كيف وهم لا ينكرون ان المحيط بالكل المحدد للجهة واقع فيها بالنظر الى المحاط فتدبره فانه دقيق وبه يظهر ضعف ما فى شرح المقاصد أيضا من ان هذا الوجه هو المختار (قوله يمتنع زواله عن الاستدارة الخ) أقول بيان امتناع زوال البسيط عن الاستدارة لا يوجب كونه مستديرا لم لا يجوز أن يكون غير بسيط ابتداء بحيث لم يكن عدم استدارته عارضا حادثا بعد الاستدارة حتى يقال ان ذلك انما هو بالزوال الذى هو

عن الاستدارة فظاهر وأما تركبه فلأن التألف لا يتصور الا بحركة بعض الاجزاء الى بعض وهي حركة مستقيمة (وأما الاحاطة فلأن غير المحيط لا يحدد سوى) الحد (القريب) منه لان الحد البعيد اذا كان خارجا عنه لا يتعين الى أين (ولا بد من الاحاطة بالكل) أي بجميع الاجسام ولا يكون محاطا لشيء منها لان المحيط اذا كان محاطا لم يكن محددا للجهة التي هي طرف الامتداد ومنتهى الاشارة (لان المحاط قد تمتد الاشارة منه الى الغير) المحيط به (فلا يكون هو) أي ذلك المحاط (المنتهى) للاشارة وطرف الامتداد وقد فرض كذلك (وزعموا أن المحدد) للجهات (تاسع

---

بالحركة المقتضية للجهة ان قيل الاستدارة مقتضى طبع البسيط كما صرحوا به ومقتضى الطبع لا يتخلف عنه فعدم استدارته لا يكون الا بالزوال الذي هو بالحركة الخ قلت قد يمنع أنها مقتضى طبعه ولو سلم فقد يتخلف لمانع ولو سلم فنقول لا حاجة حينئذ الى حديث امتناع الزوال وانه لا يكون الا بالحركة بل يكفي في اثبات كروية المحدد أنه بسيط ومن لوازمه كونه على الاستدارة كما لا يخفى فان قيل لعلهم أرادوا بالزوال عدم الاستدارة على طريق النفي لا العدم والملكة قلت فحينئذ لا يتمشى ان الزوال لا يكون الا بالحركة فتدبره جدا (قوله لا يتصور الا بحركة بعض الاجزاء الخ) أقول هذا وان كان مصرحا به في شرح المقاصد أيضا يمكن أن يمنع بأنه لم لا يجوز أن يكون التألف مقارنا لحصول الاجزاء ابتداء من غير أن يتأخر عنه فحينئذ لا يلزم أن يكون هناك حركة أصلا وعلى تقدير التسليم فلا يستدعى ذلك الا تقدم الجهة على حركة الاجزاء لا على نفسها التي هي محدود بالجملة ظهر أن الاستدلال بهذا الوجه على بساطة المحدد وكرويته غير تام فتفطنه جدا (قوله أي بجميع الاجسام الخ) ثم اعلم انهم بعد الاتفاق على ان المحدد فوق الجميع اختلفوا في انه هل ينقسم بحسب أجزائه المفروضة الى فوق وتحت حيث يجعل ما يلي محيطه كمحدبه فوق وما يلي مركزه كمقعره تحت كسائر الافلاك فجوزه بعضهم بناء على ان المحدد بالحقيقة والذات هو محدبه الذي ليس وراءه شيء اذ اليه تنتهي الاشارة من مقعره ومنعه آخرون زعما منهم

الافلاك التى قام الدليل عليها) من الحركات المختلفة فى الجهة أو السرعة والبطء أو فيهما معا فانه لابد لتلك الحركات من محال متعددة لاستحالة الحركتين المختلفتين فى زمان واحد من جسم واحد (و) زعموا (أنه) أى المحدد (يتحرك من المشرق الى المغرب على منطقة) هى أعظم دائرة تفرض فى منتصف القطبين بحيث يتساوى بعدها منهما (تسمى معدل النهار) لتساوى الليل والنهار عند كون الشمس عليها وهو حين ما تكون فى احدى نقطتى الاعتدالين (و) على (قطبين) وهما النقطتان الثابتتان عند حركة الكرة (تسميان قطبى العالم) أحدهما وهو الذى يلى شمال المواجه للمشرق يسمى الشمالى والآخر الجنوبى (وتحته) أى المحدد (فلك الثوابت) سميت بالثوابت لبطء حركتها بحيث لا يحس بها الا بتدقيق النظر فى أحوالها المعلومة بارصاد متعددة بين تلك الارصاد مدة طويلة ولذلك خفى حركتها على الاوائل حتى حكموا أن الافلاك ثمانية وان الحركة اليومية لكرة الثوابت (ثم) فلك (زحل ثم) فلك (المشترى ثم) فلك (المريخ ثم) فلك (الشمس ثم) فلك (الزهرة ثم) فلك (عطارد ثم) فلك (القمر) وهو السماء الدنيا لانه أقرب الينا من سائر الافلاك والدليل على ترتيبها الحجب فما هو أسفل يحجب ما هو الاعلى

---

أن المحدد هو نفسه وجميعه فيكون لذاته فوق كذا قالوا فليتدبر (قوله من الحركات المختلفة فى الجهة الخ) ولما انجر الكلام الى ذكر جملة من علم الهيئة الباحث عن احوال الاجرام البسيطة العلوية من حيث كمياتها وأوضاعها وحركاتها اللازمة لها تعرض له على وجه الحكاية لكون بعضه مما ينتفع به فى الشرعيات كاختلاف المطالع وأمر القبلة وأوقات الصلاة وبعضه مما يعين على التفكر فى خلق السموات والارض المفضى الى مزيد الجزم ببالغ حكمة الصانع وبعضه مما ينبغى التنبه لفساده (قوله يتحرك من المشرق الى المغرب الخ) قالوا وتتم الدورة فى قريب من اليوم بليلته لانها تنقص من ذلك بمقدار الحركة للشمس من المغرب الى المشرق (قوله لتساوى الليل الخ) أى فى جميع البقاع لبطء حركتها واختلفوا فى مقدار هذه الحركة

ويستره عنا اذا وقع على محاذاته الا الشمس فانها لا تنكسف الا بالقمر ولا يتصور كسفها بشئ من الكواكب ولا لشئ منها الا انه تستر شعاعها اذا قربت منها فالحكم بكونها في تلك المرتبة لما فيه من حسن الترتيب وجودة النظام حيث يكون النير الاعظم في الوسط من السيارات بمنزلة شمسة القلادة (ومنطقة حركة) الفلك (الثامن تسمى منطقة البروج) لمرورها بأوساط البروج (وتقاطع) هذه المنطقة (منطقة العالم) وهي التي تسمى معدل النهار (على نقطتين تسميان نقطتي الاعتدالين) إحداهما وهي النقطة التي تجاوزها الشمس الى شمال المعدل أعني ما يلي القطب الشمالي هي نقطة الاعتدال (الربيعي) لاعتدال الليل والنهار وحلول الربيع في أكثر البلاد عند كون الشمس فيها (و) الاخرى وهي التي تجاوزها الشمس الى جنوب المعدل هي نقطة الاعتدال (الخريفي) لاعتدال الليل والنهار وحلول الخريف في أكثر البلاد عند كون الشمس فيها (و) يسمى (ما بينهما) أي بين نقطتي الاعتدالين أراد به أبعد أجزاء منطقة البروج عن منطقة العالم نقطتي (الانقلابين) إحداهما وهي غاية البعد عن المعدل من جهة الشمال نقطة الانقلاب (الصيفي) لانقلاب الزمان من الربيع الى الصيف عند كون الشمس فيها (و) الاخرى وهي غاية البعد من المعدل من جهة الجنوب نقطة الانقلاب (الشتوي) لانقلاب الزمان الى الشتاء عند كون الشمس فيها (وينقسم الفلك بتوهم ست دوائر متقاطعة على قطبي البروج اثني عشر قسما يسمى كل) قسم (منها برجا) وجعلوا كل برج ثلاثين قسما سموا كل قسم درجة وكل درجة ستين قسما سموا كل قسم دقيقة وجعلوا كل دقيقة ستين ثانية وكل ثانية ستين ثالثة وهكذا (وتفاصيل ذلك في علم الهيئة) فان أردت معرفة التفاصيل فطالع كتبه * ثم ان اثبات المحدد مبني على امتناع الخلاء والاجزاء أن تنتهي اليه الامتدادات وتتعين به أوضاع الجهات وعلى اختلاف الاجسام بالحقيقة واستناد بعض حركاتها الى الطبيعة والا لما كان

---

فقيل تتم الدورة في ستة وثلاثين ألف سنة وقيل غير ذلك ولعل ذلك لاختلاف الآلات

من الاجسام ما يقتضى صوب المحيط ويتحرك اليه بالطبع وما يقتضى صوب المركز ويتحرك اليه بالطبع فلم يكن العلو والسفل جهتين طبيعيتين (و) لما كان الثابت (عندنا) أن (الخلاء ممكن) وأن الاجسام متماثلة يجوز على كل ما يجوز على الآخر (و) أن (الحركات مستندة الى) قدرة (الفاعل المختار) لا أثر فيها للطبيعة لم يتم ما ذكروه فى اثبات المحدد عندنا (و) كانت (الحركات المستقيمة التى بها الخرق والالتئام جائزة على الفلك) كما جازت على العناصر (والكواكب سابحة فى الافلاك على الوجه الذى يعلمه الله) تعالى قال الله تعالى كل فى فلك يسبحون (قالوا) أى الحكماء ان البسائط العنصرية أربعة النار والهواء والماء والارض (وتحت فلك القمر عنصر النار) خفيف مطلق اذا خلى وطبعه فى أى حيز من الاحياز كان طالبا للمحيط ولذلك كانت (مماسة له) وهى (حارة) بشهادة الحس حرارة شديدة (يابسة) لانها تفنى الرطوبات لليبوسة (شفافة) لا تحجب ما وراءها (ثم) عنصر (الهواء) خفيف مضاف يقتضى أن يكون تحت النار وفوق الآخرين (حار) ولذا صار الماء بالتسخين هواء والبرد العارض له انما هو بمجاورة الارض والماء (رطب) اذ لو خلى وطبعه لا حس منه بالكيفيتين (شفاف) لا لون له (ثم) عنصر (الماء) ثقيل مضاف يقتضى أن يكون فوق الارض وتحت الآخرين (بارد رطب) بشهادة الحس (شفاف) والماء المرئى لنا انما يستتر لمخالطة أجزاء أرضية فله لون ما (ثم) عنصر (الارض) ثقيل مطلق يطلب المركز (بارد يابس)

---

والاسباب (قوله لم يتم ما ذكروه الخ) وكذا ما يتفرع عليه من امتناع نحو الخرق والالتئام اللذين هما بالحركة المستقيمة على انه لو تم فانما يتم فى المحدد خاصة دون سائر الافلاك كما تأتى الاشارة اليه (قوله لانها تفنى الرطوبات الخ) اعترض بأنهم ان أرادوا بالرطوبة الرطوبة الطبيعية المفسرة بسهولة قبول التشكلات وتركها فغير مسلم وان أرادوا بها البلة والاجزاء المائية فسلم لكن لا يوجب ذلك كونها يابسة

بشهادة الحس ثم انهم زعموا أن هيولى العناصر واحدة مشتركة قابلة لصورها النوعية حسب الاستعدادات الحاصلة بالاسباب الخارجية فعند تبدل الاسباب تزول صورة وتحدث أخرى (و) هذا هو الانقلاب فاعلم أنه (ينقلب) بشهادة الحس (كل) من العناصر (الى ما يجاوره) بلا واسطة والى غيره بواسطة أو واسطتين (وهو الكون) لصورة (والفساد) لاخرى ثم الذى تقتضيه قواعدهم احاطة الماء بجميع الارض لان الارض ثقيل مطلق بخلاف الماء فحيزه الطبيعى فوق الارض (و) لكن (من العناية) أى الارادة (الالهية انكشاف البعض من الارض معاشا للحيوان) والعناية كالارادة فسروها بالعلم بالنظام على الوجه الاكمل فلا يوجب الفعل بالقصد والاختيار حتى ينافى قولهم بالايجاب (وللنار طبقة واحدة) لانها شديدة الاحالة لمجاورها الى جوهرها (ولكل من البواقى طبقات) وفيها أقوال مختلفة لا فائدة فى استقصائها * ثم انه بعد الفراغ عن

---

فى نفسها كيف والهواء يفنى البلة مع أنهم عدوه رطبا كذا قيل وبالجملة الاولى ترك قوله لليبوسة فان فيه شبه مصادرة فافهم (قوله بلا واسطة الخ) فيقع ثلاث ازدواجات بين النار والهواء وبين الهواء والماء وبين الماء والارض (قوله بواسطة الخ) فيقع ازدواجان بين النار والماء وبين الهواء والارض (قوله أو واسطتين الخ) فيقع ازدواج واحد بين النار والارض ويشتمل كل ازدواج على نوعين من الانقلاب أعنى انقلاب هذا الى ذاك وبالعكس (قوله أى الارادة الالهية الخ) قد يقال سبب الانكشاف هو انجذاب أكثر المياه الى ناحية الجنوب لكونها أحر بقرب الشمس وبعدها عن ناحية الشمال لكون حضيض الشمس فى الجنوب وأوجها فى الشمال ومن شأن الحرارة جذب الرطوبات كما يشاهد فى السراج فانكشف بذلك بعض من ناحية الشمال كما قالوا ان المسكون أحد الربعين الشماليين وقد يقال غير ذلك والحق انه ليس له سبب معلوم غير العناية الالهية (قوله لا فائدة فى استقصائها الخ) لان المطلوب كما مر ذكر نبذ من قواعد الهيئة على وجه الحكاية لكن ينبغى أن يعلم انه قال فى شرح المقاصد

مباحث البسائط شرع فى مباحث المركبات مقدما منها الامتزاج له لكونه أشبه بالبسائط من جهة عدم استحكام تركيبه وجواز اقتصاره على عنصرين أو ثلاثة ولهذا لم يفرده بفصل بل ذكره فى فصل البسائط وهو ثلاثة أقسام لان حدوثه إما فوق الارض أى فى الهواء أو على وجه الارض أو فى الارض ومن الاول ما يتكون من البخار ومنه ما يتكون من الدخان وكلاهما بالحرارة فانما تحلل من الرطب أجزاء هوائية ومائية هى البخار ومن اليابس اجزاء أرضية يخالطها اجزاء نارية وقلما تخلو عن هوائية هى الدخان (والبخار المتصاعد) قد يلطف بتحليل الحرارة اجزاءه المائية فيصير هواء و (قد يبلغ الطبقة الزمهريرية من الهواء) وهى الهواء الصرف الذى برد بمجاورة الارض والماء ولم يصل اليه أثر انعكاس الاشعة (فيتكاثف) فيجتمع (سحابا) ويتقاطر (وينزل مطرا) ان لم يصبه برد شديد (أو ينزل ثلجا) ان أصابه برد شديد يجمد السحاب قبل تشكله بشكل القطرات (أو ينزل (بردا) ان اصابه بعد تشكله (وقد لا يبلغها) أى الطبقة الزمهريرية (فيصير ضبابا) ان كثر (أو ينزل صقيعا) ان قل وتكاثف ببرد الليل وجمد (أو)

---

ماحاصله ان طبقات العناصر تسعة فللنار واحدة وللهواء أربع وللماء واحدة وللارض ثلاثة ونقل عن المواقف انها سبعة لانه أسقط الماء لعدم بقائه على الكروية وجعل للهواء ثلاثة وبالجملة ينافى ماذكر قول المتن ولكل من البواقى طبقات اذ يدل بظاهره على ان للماء أيضا طبقات وليس كذلك على ماذكروا فتدبر (قوله لكونه أشبه بالبسائط الخ) أقول كما انه يعد من المركبات جاز عده من البسائط بالاعتبارين اللذين سبقا فى تفسيرى المركب والبسيط فافهم (قوله بل ذكره فى فصل البسائط الخ) هذا يخالف ماسبق من ان هذا الفصل معقود فى تقسيم الجسم وبيان أقسامه فليتفطن (قوله وهى الهواء الصرف الخ) الاصح ان الهواء الصرف هى الطبقة التى فوق الزمهريرية فليراجع (قوله ان أصابه بعد تشكله الخ) وانما يكون البرد فى هواء ربيعى

ينزل (طلا) ان لم يجمد فنسبة الصقيع الى الطل نسبة الثلج الى المطر (وقد يتصاعد مع البخار دخان) الى الطبقة الزمهريرية فيتكاثف البخار فينعقد سحابا (فيحتبس الدخان (فى السحاب) فان بقى الدخان على حرارته قصد الصعود وان برد قصد النزول وكيفما كان عزق السحاب تمزيقا عنيفا (فيحصل من تمزيقه) وخرقه اياه صاعدا أو هابطا (ومصاكمته) فى القاموس صكمه ضربه ودفعه والصكمة الصدمة الشديدة (صوت هو الرعد) وقد يشتعل الدخان بالتسخين الحاصل بالتمزيق فيحصل (نار لطيفة) تنطفئ سريعا و (هى البرق أو كثيفة) لا تنطفئ حتى تصل الى الارض و (هى الصاعقة وقد تتكاثف الادخنة) الكثيرة (المتصاعدة بالبرد) وينكسر حرها بالطبقة الزمهريرية فتثقل (فتنزل بتموج الهواء وهى الريح الباردة) وقد لا ينكسر حرها فتتصاعد الى كرة النار ثم ترجع بحركتها التابعة لحركة الفلك وهى الريح الحارة (وما) شوهد (فيها) أى فى الرياح (من الاهوال والاحوال) كقلع الاشجار وتقليبها وغير ذلك (يشهد بأنها ليست الا من عند) القادر المختار و (مرسل الرياح) وغاية ما ذكروه لو ثبت بيان اسباب تكونها بارادة الله تعالى عند من يقول بالوسائط لا عندنا لاسنادنا الكل اليه تعالى ابتداء فلا يتصور واسطة حقيقية عندنا

---

أو خريفى لفرط التحلل فى الصيف والجمود فى الشتوى (قوله نسبة الثلج الى المطر الخ) وقد يكون السحاب الماطر من بخار كثير يتكاثف بالبرد من غير أن يصعد الى الزمهريرية لمانع مثل هبوب الرياح المانعة من تصاعده (قوله بالبرد الخ) متعلق بتتكاثف لا بالمتصاعدة (قوله وهى الريح الحارة الخ) وأما الزوبعة والاعصار أعنى الريح المستديرة الصاعدة أو الهابطة فالسبب فيها اما تلاقى الريحين أو انفصال ريح من سحابة فتقصد النزول فيعارضها فى الطريق سحابة صاعدة فتدافعها الاجزاء الريحية الى تحت فيقع جزء من الريح بين دافع الى تحت ورافع الى فوق فتستدير وتنضغط الاجزاء الارضية بينهما فترتفع ملتوية (قوله عند من يقول بالوسائط الخ) أقول القائل بارادة القادر ليس قائلا فى تكوين الحوادث بالوسائط والاسباب المؤثرة الاشرذمة قليلة بالنسبة الى أفعال

(و) هنا وقع الفراغ من النوع الاول فحاول الشروع فى الثانى فقال (الطين اللزج الكثير اذا انعقد) واستحكم انعقاد رطبه بيابسه (بحر عظيم تكون حجرا) والطين المتحجر مختلف الاجزاء فى الصلابة والرخوة (واذا انحفر أجزاؤه) الرخوة (باسباب) من الماء والرياح وغير ذلك (تكونت) وتحصلت (الجبال) ثم لا يخفى أن اختصاص بعض الاجزاء بالصلابة و بعض بالرخوة مع استواء نسبة الكل الى الفلكيات التى زعموا أنها المعدات لها يقتضى سببا مخصصا وهو الفاعل المختار (ولقلة تسخنها) أى الجبال (بانعكاس الشعاع تبقى عليها الثلوج والانداء) التى تحصل منها الابخرة التى هى مادة المعادن والسحب والعيون (فتكون المعادن والسحب والعيون) تكونا كثيرا (و) لما فرغ من القسمين الاولين شرع فى الثالث فقال (اذا انشقت الارض بابخرة وأدخنة محتقنة فيها) محاولة للخروج غير متمكنة عليه لكثافة وجه الارض وكونه عديم المسام أوضيقها جدا (حدثت الزلازل) لان ذلك انما يكون اذا تحركت الابخرة والادخنة وحركت الارض وتلك الحركة تسمى زلزلة (وقد يكون معها) أى الزلازل الحادثة عند الانشقاق (نيران محرقة واصوات)

---

العباد وسائر الحيوانات فالاسباب فى غير ماذكر عادية عندهم غايته أن تكون الحوادث عندهم بالطريق الذى يسمونه التوليد وعندنا بالمباشرة فتدبر فالاولى أن يقول غاية ماذكروه لو ثبت هى أن الاسباب العادية الخ كما فى شرح المقاصد (قوله الشروع فى الثانى الخ) أى النوع الذى على وجه الارض مثل الاحجار والجبال (قوله تكون حجرا الخ) قد ينعقد الماء السيال حجرا لقوة معدنية محجرة اما دفعة أو على مرور الايام (قوله مع استواء نسبة الكل الخ) الاستواء من حيث الذات لا يوجب الاستواء بحسب الامور الخارجية كالقرب والبعد كما لا يخفى (قوله تحصل منها الابخرة الخ) ولذا قالوا ان من منافع الجبال حفظ الابخرة التى هى مادة لما ذكرنا فانها قد تتنفس من الارض الرخوة بحيث لا يجتمع منها قدر يعتد به (قوله تسمى زلزلة الخ) قالوا ويصير

هائلة لشدة المصاكمة وقلما توجد الزلزلة فى الارض الرخوة لسهولة الخروج فالبلاد التى تكثر الزلازل فيها اذا حفرت فيها آبار كثيرة قلت الزلازل بها (وربما ينقلب) بمعونة البرد الذى فى باطن الارض (البخار) الحادث (فيها ماء فتنشق) الارض لكثرة البخار المنقلب فيها ماء (عيونا جارية) على الولاء لامتناع الخلاء فانه كلما جرى الماء انجذب الى موضعه هواء وبخار آخر يبرد بالبرد الحاصل هنالك فينقلب ماء أيضا وهكذا الى أن يمنع مانع (أو راكدة) ان لم يكن للابخرة المنقلبة مدد (وربما يفتقر الى كشف عنه) وذلك اذا لم يكن البخار كثيرا بحيث يشق الارض (وهى الآبار والقنوات) بحسب مصادفة المدد وفقدانه وقد يكون سبب العيون والآبار والقنوات مياه الامطار والثلوج لانا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها

(فصل) فى المركبات التى لها مزاج وما يتبعه وفيه بيان حقيقة المزاج (اذا اجتمعت العناصر) الاربعة لان حدوث الكيفية المتوسطة المتشابهة لا يتم بدون الاربعة (المصغرة الاجزاء) جدا لان الامتزاج انما يكون بطريق المماسة وهى تكثر بتكثر السطوح الحاصل بتكثر الاجزاء الحاصل بتصغرها فكلما كانت تصغر الاجزاء أكثر كان المزاج أتم (فتفاعلت) تلك العناصر (بقواها) أى بكيفياتها

---

الكسوف سببا لها لفقد الحرارة الكائنة عن الشعاع دفعة وحصول البرد المهيج للرياح فى تجاويف الارض اذ البرد الذى يعرض دفعة قد يفعل ما لا يفعله العارض بالتدريج (قوله فى باطن الارض الخ) شروع فى بيان أسباب العيون والآبار والقنوات (قوله على الولاء الخ) أى ان كان لذلك الماء الجارى مدد فالاولى التصريح بهذا ليحسن تقابله عما يأتى بعد قوله أو راكدة فافهم (قوله وما يتبعه الخ) أى ما يتبع المزاج من نحو الالوان والطعوم والروائح (قوله لا يتم بدون الاربعة الخ) لان فى كل منها فائدة لا يتم بدونها الكسر والانكسار وحدوث الكيفية المتوسطة المتشابهة كذا قالوا لكن فيه تأمل فليتأمل (قوله أى بكيفياتها بعضها الخ) اعلم أن ههنا مذهبين أحدهما

بعضها فى بعض سميت قوى لكونها مبادى تغييرات (فانكسرت سورة كل من الكيفيات) الاربع الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة بمعنى ان تزول مرتبة

---

انه عند امتزاج العناصر يكون الفاعل والمنفعل هى الكيفيات وذلك مذهب الاطباء النافين للصورة النوعية والثانى هو أن الفاعل هو الصورة النوعية بتوسط الكيفية وهو مذهب الفلاسفة القائلين بالصور ومعنى فاعليتها هو أنها تحيل مادة العنصر الى كيفياتها وتمسكوا فى ذلك بأن الفاعل لايجوز أن يكون هو المادة لان شأنها القبول والانفعال كما مر ولاالكيفية لان تفاعل الكيفيتين أى كسر كل واحدة منهما سورة الاخرى ان كان معا لزم أن يكون الشئ مغلوبا عن شئ حال كونه غالبا عليه وغالبا حال كونه مغلوبا عنه وهذا محال وان كان على التعاقب لزم صيرورة المغلوب غالبا وبالعكس وهو أيضا محال لاستحالة انتفاء المعلول مع تحقق العلة بشرائطها واعترض بأن ماذكر مشترك الالزام لان تفاعل الصورتين بواسطة الكيفيتين اما أن يكون معا فيلزم كون الشئ غالبا ومغلوبا معا لان الكيفية كما أنها غالبة اذا جعلناها كاسرة بنفسها فكذلك اذا كان لها دخل فى الكسر يلزم اجتماع شدة الكيفية التى بها الكسر وضعفها الحادث بالانكسار فى آن واحد واما أن يكون على التعاقب فيلزم الصيرورة المذكورة المستحيلة وههنا بحث آخر وهو أنانجد حدوث الكيفية المتوسطة بمجرد تفاعل الكيفيات من غيرأن تكون هناك صورة توجب انكسار سورة الكيفية المتضادة كما فى امتزاج الماء الحار بالماء البارد للقطع بأن الصورة المائية لاتكسر البرودة كذا قالوا لكن أقول القطع بأن مجرد الصورة هنا ليست بكاسرة لايفيد القطع بأن مجرد الكيفية كاسرة لم لايجوز أن يكون الكسر بهما والذى يتجه هوأن صورة كل عنصر تفعل فى مادته بالذات وفى مجاوره بواسطة الكيفية ذاتية كانت كبرودة الماء أوعرضية كحرارته وأما المنفعل بمعنى مايزول ويحدث مكانه آخر فهو الكيفية وبمعنى مايتأثر ويتغير من حال الى آخر فهو المادة هذا مايندفع به ماأورد فى هذا المقام اذا عرفت هذا فاعلم ان ظاهر قول المصنف فتفاعلت بقواها يوافق مذهب الفلاسفة القائلين بأن الفاعل هو الصورة بتوسط الكيفية ويمكن تطبيقه على مذهب الاطباء أيضا بأن تجعل الباء فى قوله بقواها زائدة على الفاعل وأما الشارح « مد ظله » ففى ظاهر كلامه منافاة فان أوله يدل على ان الفاعل هو العنصر أى صورته حيث جعل ضمير

تلك الكيفية وتحدث مرتبة أخرى أضعف منها (حدثت) جواب اذا (كيفية متوسطة) بين الاربع بمعنى ان تكون أقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين عما يقابلها (متشابهة فى الكل) بان يكون الحاصل فى كل جزء من أجزاء الممتزج مماثلا للحاصل فى الجزء الآخر بحيث يكون مساويا له فى الماهية من غير تفاوت سوى المحل (تسمى بالمزاج) وهو اما معتدل و إما خارج (فان كان من قوى متساوية

---

تفاعلت العناصر وآخره يدل على ان الفاعل والمنفعل هى الكيفيات حيث قال بعضها فى بعض الخ فتدبر فى المقال (قوله جواب اذا الخ) وانما آثر فى بيان المزاج طريق التفريع على طريق التعريف بأن يقول المزاج كيفية متوسطة متشابهة حادثة من تفاعل العناصر المصغرة الاجزاء بقواها الاربع المنكسر سورة كل منها لان ذكر المتوسطة والمتشابهة انما يحسن بعد ذكر أجزاء العناصر واجتماعها وكيفياتها فافهم (قوله بأن يكون أقرب الى كل من الكيفيتين الخ) بمعنى أن يستسخن بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا فى الرطوبة واليبوسة فذكر المتوسطة للاحتراز عن توابع المزاج كالالوان وأما ذكر التشابه فللتحقيق دون الاحتراز لكن منهم من فسر التشابه بما فسر به التوسط والتحقيق تغايرهما (قوله سوى المحل الخ) حتى ان كلا من الجزء النارى والمائى والهوائى والارضى له نصيب من كل من الكيفيات الاربع اذ لو اختلفت الكيفيات فى أجزاء الممتزج وكان التشابه فى الحس بحيث لا تتميز عنده مع بقائها على حالها المختلف لما كان هنالك فعل وانفعال وحدوث كيفية وحدانية بها يستعد لفيضان صورة معدنية أو نباتية أو حيوانية أونفس ناطقة عليه بل كان هذا مجرد تركيب ومجاورة واختلاط بين العناصر ولم يكن امتزاجا فانه أخص منها اصطلاحا وان كانت قد تطلق مترادفة وبالجملة فالصور النوعية للعناصر الممتزجة وان كانت باقية على حالها لكن كيفياتها مستحيلة الى كيفية متوسطة سارية فى جميع أجزاء الممتزج وهى المزاج ان قيل لو كان ساريا فى جميع أجزائه لزم أن تكون النار مثلا مع صورتها النوعية متصفة بالصورة الذهبية مثلا وحينئذ جاز أن تكون المماثيل من عنصر واحد مع انه خلاف ما رأوه قلنا ذلك ممنوع لجواز أن يكون قبول البسيط الكيفية المزاجية مشروطا

المقادير ) شدة وضعفا (فمعتدل) وتساوى مقادير القوى لا يستلزم تساوى مقادير العناصر لجواز أن يكون عنصر مغلوبا فى الكمية قويا فى الكيفية وبالعكس حتى جعلوا حرارة النار أضعاف برودة الماء (والا) يكن من قوى كذلك (فخارج) عن الاعتدال (اما بكيفية) واحدة من الكيفيات الاربع (أو بكيفيتين غير متضادتين) وأما خروجه بمتضادتين أو ثلاث أو بالاربع فغير ممكن للزوم اجتماع المتضادين لان الخروج بكيفية الحرارة مثلا معناه أن تزيد على البرودة فمع ذلك زيادة البرودة تستلزم ذلك (فينحصر) الخارج (فى ثمانية) أقسام لان الخارج بكيفية اربعة أقسام بحسب الكيفيات الاربع وبكيفيتين غير متضادتين أيضا

---

بالاجتماع بطريق الامتزاج (قوله وتساوى مقادير القوى لا يستلزم الخ) هذا اشارة الى رد ما ذكره بعضهم من أن المعتدل بهذا المعنى يمتنع تحققه وذلك لانه لما رأوا تفسيره بما تكون عناصره متساوية الكيفيات شدة وضعفا ظنوا أن تساوى كيفياتها يستلزم تساوى حجمها وكمياتها واذا تساوت كمياتها وكيفياتها تتساوى ميولها شدة وضعفا الى احيازها فلا يتحقق فيه الاجتماع والامتزاج المقتضى للفعل والانفعال قطعا وحاصل الرد أنا لانسلم أن تساوى كيفياتها يوجب تساوى أجزائها وكمياتها لم لا يجوز أن يكون عنصر مغلوبا فى الكمية وغالبا فى الكيفية وبالعكس بل قالوا ان حرارة النار اضعاف برودة الماء ورطوبة الماء اضعاف يبوسة الارض فحينئذ نقول تساويها فى الكيفيات يستلزم تفاوتها فى الاجزاء لا تساويها كما ظنوه فعند المساواة فى الكيفية لا يتصور المساواة فى الكمية حتى يلزم تساوى الميول فى الشدة والضعف فالمعتدل الحقيقى المفسر بما يكون من كيفيات متساوية لا يتحقق الامع الاختلاف فى الكم والمقادير والحجم وحينئذ تختلف الميول شدة وضعفا فلا تتداعى الاجزاء الى الافتراق والانفكاك بالميل الى الاحياز المختلفة فلا يتم الحكم بامتناع تحققه على أنا لو سلمنا اللزوم بين التساويين لا نسلم امتناع تحقق المعتدل الحقيقى لم لا يجوز أن يحصل الاجتماع المؤدى الى الفعل والانفعال بسبب آخر غير ما ذكر كأن يكون حدوث الجزء النارى تحت الارض مثلا فيعاوق كل صاحبه عن حيزه فتدبر جدا (قوله فينحصر الخارج فى ثمانية الخ) أى على ما هو الحق من

كذلك إما الحرارة واليبوسة أو البرودة والرطوبة أو الحرارة والرطوبة أو اليبوسة والبرودة (وقد يقال المعتدل لما يتوفر فيه على الممتزج القسط الذى ينبغى له) ويليق بحاله و يكون أنسب بافعاله (من الكميات والكيفيات) أى كميات العناصر وكيفياتها مثلا شأن الارنب الخوف والجبن وشأن الاسد الجرأة والاقدام فيليق بالاول غلبة البرودة وبالثانى غلبة الحرارة والمعتدل بالمعنى الاول من التعادل بمعنى التساوى ويقال له المعتدل الحقيقى وبالمعنى الثانى من العدل فى القسمة و يقال له المعتدل الطبى (نوعا) كان ذلك الممتزج (أو صنفا أو شخصا أو عضوا كل) من هذه الاربعة يعتبر (بحسب الخارج) عنه فيعتبر النوع بالنسبة الى سائر الانواع والصنف الى سائر الاصناف من ذلك النوع والشخص الى سائر الاشخاص من ذلك الصنف والعضو الى سائر الاعضاء من ذلك البدن (أو) بحسب (الداخل) فيه فالنوع بالقياس الى ماله من الاصناف والاشخاص والصنف الى ماله من الاشخاص والشخص الى مايعرض له من الاحوال وكذا العضو والتفصيل أن لكل نوع من المركبات المزاجية مزاجا لايمكن أن توجد صورته النوعية بدونه وليس ذلك المزاج على حد واحد والا كان جميع افراد النوع الواحد متوافقة فى المزاج ومايتبعه من الخلق والخلق بل له عرض فيما بين الحرارة والبرودة و بين الرطوبة واليبوسة ذو طرفين افراط وتفريط ذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع فهو اعتداله النوعى وأليق أمزجته بالنسبة الى الانواع الخارجة عنه وله أيضا مزاج واقع فيما بين ذلك العرض أو يكون فى حاق وسطه هو أليق الامزجة الواقعة فى ذلك العرض و به يكون حاله فيما خلق له من صفاته وآثاره المختصة به أجود وذلك اعتداله النوعى بالنسبة الى مايدخل فيه من

---

أن المعتبر فى المعتدل الحقيقى هو التساوى فى الكيفية فقط فانه عند اعتبار التساوى فى الاجزاء أيضا تتصور الزيادة على الثمانية كما هو ظاهر فتبصر

صنف وشخص ولا يكون حاصلا الا لأعدل شخص من أعدل صنف من ذلك النوع ولا يكون أيضا حاصلا له الا في أعدل حالاته والاعتدال الصنفي بالقياس الى الخارج هو ما يكون لائقا بصنف من نوع مقيسا الى أمزجة سائر أصنافه وله عرض ذو طرفين هو أقل من العرض النوعي اذ هو بعض منه واذا خرج عنه لم يكن ذلك الصنف وبالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع في حاق وسط هذا العرض وهو أليق الامزجة الواقعة فيما بين طرفيه اذ به يكون حاله أجود فيما خلق لاجله ولا يكون حاصلا الا لأعدل شخص منه في أعدل حالاته سواء كان هذا الصنف أعدل الاصناف أولا والاعتدال الشخصي بالنسبة الى الخارج هو الذي يحتاج اليه الشخص في بقائه موجودا سليما وهو اللائق به مقيسا الى أمزجة سائر الاشخاص من صنفه وله أيضا عرض هو بعض من العرض الصنفي وبالنسبة الى الداخل هو ما يكون به الشخص على أجود حالاته والاعتدال العضوي مقيسا الى الخارج ما يتعلق به وجود العضو سالما وهو اللائق به دون أمزجة سائر الاعضاء وله أيضا عرض الا أنه ليس بعضا من العرض الشخصي ومقيسا الى الداخل هو الذي ينبغي له حتى يكون على أحسن أحواله * ثم اعلم أنهم اتفقوا على أن أعدل الانواع أي أقربها بحسب المزاج الى الاعتدال الحقيقي نوع الانسان لانه متعلق النفس الناطقة التي هي أشرف وأكمل فلا بد أن يكون هو أشرف أي أقرب الى الوحدة وأبعد من الكثرة حتى يكون بالواحد المبدا أنسب فيكون بافاضة الكمال أجدر واختلفوا في

---

(قوله الا أنه ليس بعضا من العرض الشخصي الخ) وذلك لان العرض الشخصي بل العروض المتقدمة مأخوذة باعتبار مجموع البدن من حيث هو مجموع فيستحيل أن يكون مزاج مجموع البدن مزاج عضو واحد فليتأمل ثم قالوا الخارج من هذا الاعتدال ينحصر أيضا في ثمانية لكن اعترض بأنه يمكن الخروج هنا بكيفيتين متضادتين ولا يلزم منه كونهما غالبتين ومغلوبتين معا كما في الخارج عن الاعتدال الحقيقي وذلك لان المعتبر هناك زيادة كل على الاخرى وهنا يكون المعتبر الزيادة على القدر اللائق بالممتزج والتفصيل موكول الى

أعدل الاصقاع بالنظر الى أوضاع العلويات فقال ابن سينا سكان خط الاستواء لتشابه أحوالهم من الحر والبرد لتساوى ليلهم ونهارهم أبدا فتنكسر سورة كل واحدة من هاتين الكيفيتين الحادثتين منهما بالاخرى فيكون مزاجهم أقرب الى الاعتدال الحقيقى (و) كثير من المتأخرين على أنهم سكان الاقليم الرابع فـ(أعدل البقاع بحسب أوضاع العلويات هو الاقليم الرابع عند الاكثرين) منهم لانهم أحسن ألوانا وأطول قدودا وأجود أذهانا وأكرم خلاقا وكل ذلك يتبع المزاج واعتداله وأعدل الاشخاص أعدل شخص من أعدل صنف وأما أعدل الاعضاء فهو عندهم الجلد سيما الجلد الذى للانملة سيما الذى للسبابة ولذا حكم فى الفرق بين الملموسات والحاكم ينبغى أن يكون متساوى الميل الى الطرفين ليحكم بالعدل (و) أقسام (الممتزج) ثلاثة

---

مطولات كتب الطب (قوله أقرب الى الاعتدال الحقيقى الخ) قد يقال تشابه الاحوال بمعنى انه لا يطرأ عليهم تغير يعتد به ولا يلحقهم نكاية حر ولا برد لا يوجب القرب الى الاعتدال الحقيقى الذى هو تساوى الكيفيات لجواز أن يكون البالغ فى الحرارة والبرودة بحيث لا يطرأ عليه التغير ولا يلحقه النكاية لكونه مألوفا بالحرارة والبرودة (قوله وكل ذلك يتبع المزاج واعتداله الخ) كتب هنا حاشية هى هذه ورد بأن ذلك تابع للاعتدال الطبى لا الحقيقى الذى كلامنا فيه وأجيب بأن مزاج الانسان أقرب الى الاعتدال الحقيقى فان كان مزاج هؤلاء أكثر توفرا لما ينبغى للمزاج الانسانى كان أقرب اليه وأعدل اه أقول ان ذلك انما يفيد كونه تابعا للمزاج الانسانى الذى له اعتدال حقيقى أى قرب اليه وكذا اعتدال طبى وهذا ليس نصا فى المقصود لجواز أن يكون تبعية ذلك له لاعتداله الطبى لا الحقيقى والمقصود هذا فتفطن فانه دقيق ثم قد يقال ان قلة الكمالات فى خط الاستواء وكثرتها فى الاقليم الرابع يجوز أن تكونا عائدتين الى الأسباب الارضية دون الاوضاع العلوية التى كلامنا فيها وقد يدفع بأن الحدس يشهد ببطلان أن لا يوجد فى خط الاستواء مع طول مسافته وفى الاقليم الرابع مع كثرة بلاده

لانه (ان تحقق فيه مبدأ التغذية والتنمية فاما مع تحقق مبدإ الحس والحركة) الارادية (فهو الحيوان أولا) مع تحقق مبدإ الحس والحركة (فهو النبات والا) يتحقق فيه مبدأ التغذية والتنمية (فالمعدنى) وانما اعتبر تحقق المبدا المذكور اذ لا قطع بعدمه فى النبات والمعدنى بل ربما يدعى الشعور والارادة للنبات لامارات مثل ميل عروق الاشجار الى جهة الماء وميل أغصانها من جانب الموانع الى الفضاء (وهو) أى المعدنى (إما ذائب مع الانطراق) أى كونه قابلا لضرب المطرقة بحيث لا ينكسر ولا يتفرق (كالاجساد السبعة) الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصينى قيل هو جوهر يشبه النحاس يتخذ منه المرايا (أو) ذائب (مع الاشتعال كالكبريت أو) ذائب (بدونهما) أى الانطراق والاشتعال

---

بقعة خالية من الموانع الارضية و بلدة تكون أسبابها خالصة (قوله أولا مع تحقق مبدا الحس والحركة الخ) قد يقال ينتقض التعريف المستفاد من هذا للنبات بما ليس فيه الحس والحركة من أجزاء الحيوان أومتولداته كالظفر والعظم والشعر واللبن والعسل مع انه لم يعد نباتا بل ينتقض به حصر الممتزج فى الاقسام الثلاثة لان عدم دخوله فى الحيوان والمعدنى ظاهر فاذا لم يعد من النبات أيضا لم يتم الحصر المذكور وأقول لعل النبات الذى لم يعد هذا منه هو المتعارف الذى اعتبر كونه نباتا من الارض وأما مطلق النبات المفسر بما هو مستفاد من هذا التقسيم فلاشك فى صدقه على ماذكر وعده منه يشهد بذلك قولهم نبت شعره وظفره ونحو ذلك وبعد فيه تأمل فليتأمل (قوله اذ لا قطع بعدمه فى النبات والمعدنى الخ) وهذا ليس ببعيد من قواعد الفلاسفة فانهم ذهبوا الى أن تباعد الامزجة من الاعتدال الحقيقى على التدريج حيث اتفقوا على ان من المعدنى ماوصل الى أفق النبات ومن النبات ماوصل الى أفق الحيوان كما يشير اليه قوله صلى الله عليه وسلم أكرموا عمتكم النخلة الحديث (قوله أى كونه قابلا لضرب الخ) وحقيقة الانطراق اندفاع الجسم بانبساط يعرض له فى أبعاده من غير انفصال شئ منه (قوله هو جوهر يشبه النحاس الخ) وذكر آخرون أنه لا يوجد فى زماننا والذى

(كالزاج وإما غيرذائب) إما (لفرط الرطوبة كالزئبق أو) لفرط (اليبوسة كالياقوت) واللعل والزبرجد ونحو ذلك (و) بعد الفراغ عن المعدنى شرع فى النبات ترقيا من الادنى الى الاعلى فقال (يشارك النبات) لاختصاصه بزيادة اعتدال لا توجد فى المعدنى (الحيوان فى الاحتياج الى قوى طبيعية) سميت بها بناء على أن الطبيعة تطلق على ما يفعل بغير ارادة (منها) القوة (الغاذية التى) لابد منها فى بقاء الشخص مدة حياته (تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذى) بدلا لما يتحلل عنه (وتخدمها) قوى أربع الاولى (الجاذبة) التى تجذب المحتاج اليه من الغذاء (و) الثانية (الماسكة)

---

يتخذ منه المرايا مركب من الفلزات يسمى الحديد الصينى وليس بالخارصينى (قوله بزيادة اعتدال الخ) لما ذكر أن الاقرب الى الاعتدال الحقيقى بحسب المزاج هو النوع الانسانى فكل ما كان أقرب اليه كان أزيد اعتدالا وكل ما كان أبعد كان أنقص (قوله بناء على ان الطبيعة تطلق الخ) فيكون نسبة القوى اليها نسبة العام الى الخاص على أن القوة تطلق على مبدا الفعل مطلقا واغا قيد الطبيعة بغير الارادة لبيان التقابل بين هذه القوى والقوى الآتية التى فعلها مع الارادة أعنى المدركة والمحركة فتدبر (قوله لابد منها فى بقاء الشخص الخ) قلوا ان ظاهر كلام البعض مشعر بأنها نفس الهاضمة والبعض الآخر بأنها عبارة عن مجموع الاربعة الآتية التى عدها الجمهور خوادم والمحققون على أنها غيرها كما هو صريح هذا المتن وحاصل ما فرقوا به بينها و بين الهاضمة أن الغاذية هى التى تتصرف فيما حصل له كمال الاستعداد الحاصل بفعل الهاضمة الى أن تجعله جزأ بالفعل وهذا معنى احالة الغذاء الى مشاكلة المتغذى فحينئذ يراد بالغذاء ماهو بالفعل وبالاحالة التغيير فى الجوهر والهاضمة هى التى تتصرف فيما يرد على البدن من حين المضغ الى أن يحصل له كمال الاستعداد أن يصير جزأ من المتغذى وهذا معنى احالتها الغذاء الى مايليق بجوهر المتغذى فيراد بالغذاء حينئذ ماهو بالقوة كاللحم والخبز الواردين على البدن وبالاحالة التغيير فى الكيف فافهم (قوله التى تجذب المحتاج اليه الخ) ويدل على وجودها فى المعدة حركة الغذاء من الفم اليها حركة

التى تمسك الغذاء المجذوب الى أن تهضمه الهاضمة (و) الثالثة (الهاضمة) التى تعد الغذاء لأن يصير جزأ بالفعل (و) الرابعة (الدافعة) التى تدفع الغذاء المهيأ لتغذية عضو اليه وتدفع الفضل الغير الملائم له عنه ولولا دفعها اياه لم يخل شئ من الاعضاء عن أخلاط تفسده (وأولى مراتب الهضم) الذى هو فعل الهاضمة يعنى للهضم مراتب أربع أولاها (فى المعدة وابتداؤه فى الفم) لاتصال سطحه بسطح المعدة (ثم فى الكبد ثم فى العروق ثم فى الاعضاء) وهذه هى الثلاث الباقية (ومنها) أى من القوى الطبيعية (النامية) والقياس المنمية لان فعل القوة هو الانماء والنامى انما هو الجسم وتسامح للازدواج وبالجملة هى القوة (التى تدخل الغذاء) المهيأ (فى أجزاء الجسم)

---

صاعدة كما فى البهائم والانسان المعلق برجليه فانها قسرية لكونها على خلاف الطبع وعدم الشعور من الغذاء المتحرك وليس القاسر أمرا من الخارج للقطع بانتفائه ولا ارادة من الحيوان لوقوعها حيث لا ارادة كما اذا كان فى الغذاء شعرة أو عظم مثلا فينقلب الى المعدة لفرط شوقها وان كنت تريد اخراجه من الفم ثم الاستدلال على وجودها فى باقى الاعضاء أيضا مذكور فى المطولات (قوله التى تمسك الغذاء الخ) ويدل على وجودها ان الغذاء وان كان فى غاية الرقة والسيلان يبقى فى المعدة الى الانهضام وان المنى مع اقتضائه الحركة الى السفل يبقى فى الرحم وكذا الدم فى سائر الاعضاء (قوله تعد الغذاء الخ) ويدل على وجودها تغير الغذاء فى المعدة وظهور طعم الحموضة فى الجشاء ثم تمام الاستحالة ثم تبدل الصورة الى صور الاخلاط (قوله لان يصير جزأ بالفعل الخ) هذه الصيرورة فعل الغاذية المتأخر عن الاعداد الذى هو فعل الهاضمة كما ظهر مما سبق ولذا كانت الهاضمة من خوادم الغاذية (قوله تدفع الغذاء الخ) ويدل على وجودها دفعها لما فى المعدة عند القىء بالتحرك الى فوق بحيث يحس بتحرك الاحشاء تبعا لذلك وكذا دفعها لما فى الامعاء بالاسهال وفى الرحم بوضع الجنين (قوله للهضم مراتب أربع الخ) والتفصيل كما قالوا هو أن الغذاء من ابتداء المضغ الى ان يصير جزأ من العضو يعرض له فى كل آن تغير واستحالة من غير ان يكون ذلك محصورا فى عدد لكن لما نظروا الى الغذاء والعضو المتغذى وظهور التغير الى غاية حصروا

فتضمه اليها (فيزيد فى أقطاره) الثلاثة الطول والعرض والعمق (بنسبة طبيعيـة) أى نسـبة تقتضيها طبيعـة الشخص الذى له تلك القوة الى غاية النشو فيـه فخرج الورم فانه ليس على النسـبة الطبيعيـة والسمن لانه قد يكون بعـد كمال النشو أيضا كالورم وانما الاحتيـاج الى تلك القوة لتـكميل الشخص ووصوله الى كماله (ومنها)

---

مراتبه بذلك الاعتبار فى أربع الاولى فى المعدة والثانية فى الكبد والثالثـة فى العروق والرابعة فى الاعضاء وذلك لان هضم الغذاء اما ان لايلزمـه خلع صورته وهو الذى به يتغير الى ان يصير كيلوسا وهو الهضم فى المعدة وابتداء هـذه المرتبـة فى الفـم لان سطح الفم والمعدة متصل واحد فجعـل ما فيهما هضما واحدا خلافا لمن جعلهما هضمين واما أن يلزمه خلع الصورة فحينئذ اما أن يلزم من كمال نضجه حصول الصورة العضوية وشـبه بها فى المزاج أولا والثانى هو الكيلوسـة الخلطيـة التى هى الهضم فى الكبد والاول اما ان يصـير به جزأ من العضـو فهو الهضم فيه والا فهو الهضم فى العروق (قوله فى اقطاره الثلاثة الخ) قد يقال قيد الاقطار الخ لاخراج الزيادات الصناعية كما اذا غـيرت شمعة من شكل الى آخر بحيث تنقص من واحد من أقطارها وتزيد فى آخر منها فان ذلك زيادة فيها لـكن ليست فى جميع أقطارها واعترض بانه كلام قليل الجدوى فان كلامنا انما هو فى القوى الطبيعية مع أنه قد تـكون الزيادة فيها فى أقطارها الثلاثة كما اذا ضممنا اليها قدرا آخر ومزجناه بجميعها (قوله والسمـن الخ) قـد يقال ان السمن خارج بقيد الاقطار لانه لا يزيد فى الطول كما سبق ورد بالمنع والتحقيق أنه خارج بقيد النسبة الطبيعية كالورم لانه لا يدخل فى جوهر الاعضاء الاصلية شيئا بل انما يدخل فى الاجزاء المتولدة من الدم كاللحم والشحم فظهر ان السمن والورم مشتركان فى انهـما ليسا على النسـبة الطبيعية ويتفرع عليه أنهما قد يكونان بعد كمال النشو فاذا صنيع الشارح « مدخلة » كما ترى فيه اضطراب لايخفى على الفطن ثم اعلم أن قيد مداخلة الاجزاء لاخراج التخلخل بالمعنى الحقيقى الذى مراعى انبساط الجرم من غـير أن يتوارد عليه جرم آخر وأما التخلخل بالمعنى الآخر الذى سبق أيضا أعنى انبساط الجسم بمداخلة الاجزاء الهوائيـة فمع أنه ليس واردا عـلى المتنفس خارج لان المراد مـن الغـذاء

القوة (المولدة التى يحتاج اليها لبقاء النوع وهى قوة (تحصل من الغذاء) بعد الهضم التام (ما يصلح) أن يكون (مبدأ) ومادة (لشخص آخر) من نوع المغتذى (وتفصله) أى ما يصلح مبدأ (الى أجزاء مختلفة وتفيده الهيآت اللائقة به) والمحققون على أن هذه الافعال الثلاثة مستندة الى قوى ثلاث

---

الداخل هنا هو ما يكون من نوع المتغذى على ما سبق تحقيقه فى مبحث النمو وبالتدبر فى هذا يندفع ما أورد ههنا من انا لا نسلم حصول الزيادة فى صورة النمو لان الزيادة اما فى الجسم الاصلى أو الوارد وكلاهما فى حيز المنع لان كلا من الجسمين على حاله الذى قبل الورود غايته أنه انضاف جسم الى جسم فحصل مجموع أعظم من كل منهما وهذا المجموع لم يكن قبل صغيرا ثم عظم فلم يتوارد العظم والصغر على موضوع واحد بعينه اذ الصغير أحد الجسمين المنضمين ولم يصر عظيما والعظيم هو المجموع ولم يكن صغيرا اذ لم يكن هناك جسم تام وحاصل الاندفاع هو أنه ليس المراد من زيادة المقدار وعظمه فى النمو هو عروض المقدار الزائد على ما كان مقداره صغيرا بعينه فان ذلك على تقدير امكانه هو التخلخل الحقيقى الخارج عما نحن فيه كما مر آنفا بل المراد هو تفرق اتصال أجزاء الجسم الاصلى بمداخلة الاجزاء الغذائية فى مسامها من غير ايلام فيكون المراد من الصغر حينئذ هو عدم التفرق المذكور ولا شك فى ورودهما بالمعنى المذكور على موضوع بعينه فلا اشكال فان قيل نعل النامية كما علم ايراد الغذاء الى العضو وتشبيهه والصاقه به كالغاذية فما الفرق قلنا الفرق كما قالوا هو أن الغاذية تفعل هذه الافعال حيث يكون الوارد مساويا للمتحلل والنامية تفعل ازيد مما تحلل فليتأمل (قوله من نوع المغتذى الخ) الاولى ان يزيد عليه أو من جنسه لما يأتى قريبا فتبصر (قوله والمحققون الخ) تعريض على المصنف بان ما صرح به من ان المولدة قوة واحدة يصدر عنها الافعال الثلاثة لايلائم القاعدة المقررة بين الفلاسفة من ان الواحد لا يصدر منه الا الواحد فالتحقيق عندهم هو استناد تلك الافعال الى قوى ثلاث لا الى قوة واحدة ثم بين المصنف تلك القوى بما حاصله ان الاولى تجذب الدم الى الانثيين

والمولدة اسم للقوى الثلاث (وقد يستند هذا) الفعل الاخير (الى) قوة (أخرى تسمى مصورة) فيخص المولدة بالتحصيل والتفصيل (ثم) انهم (اضطروا فى أن تعدد هذه القوى) الطبيعية كلها (بالذات أو) بمحض (الحيثيات) والاعتبارات وما تقرر عندهم من أن أثر الواحد لا يكون الا واحدا فانما هو فى الواحد من جميع الجهات (و) اضطروا أيضا (فى أن الجامع للاجزاء والحافظ لها والمدبر لها الى أن يتم الشخص ماذا) فقيل الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الام الى أن يستعد لقبول النفس ثم بعد حدوثها تصير حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء وقيل الجامع للاجزاء نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع

---

وتتصرف فيه الى ان يصير منيا ومبدا لشخص آخر من نوع جنسه كالبغل وتخص باسم المحصلة والثانية هى التى تتصرف فى ذلك المنى فتفصل كيفياته المزاجية وتمزجها تمزيجات بحسب كل عضو عضو فتعين لكل مزاجا خاصا وتخص باسم المفصلة والمغيرة الاولى وهذه تتميز عن المغيرة التى من جملة الغاذية بانها انما تكون قبل تلك وقبل حصول البدن باعضائه والثالثة هى التى تفيد تميز الاجزاء وتشكلها على مقادير وأوضاع فتلبس كل عضو صورته الخاصة به فيكمل وجود الاعضاء وتخص باسم المصورة ومحلها المنى أيضا ولكن كلام القوم متردد فى ان المولدة اسم للقوى الثلاث جميعا أو للمحصلة وحدها أولها وللمفصلة معا انتهى (قوله والمولدة اسم للقوى الثلاث الخ) فيه أن سوق العبارة دال على ان هذا أيضا مما عليه المحققون وليس كذلك فانه مع ما سبق آنفا من التصريح بان كلامهم متردد فى ذلك ليس فى قواعدهم ما يحقق و يؤيد كون المولدة اسما لجميع القوى الثلاث لا لبعضها فحينئذ كان الظاهر عدم التعرض لهذه التسمية أو التعرض لعديلها أيضا أعنى تسمية البعض كما سبق آنفا من المصنف ان قيل لعل الشارح لم يذكرها بقصد الدخول فيما عليه المحققون بل استئنافا لبيان عديل قول المصنف الآتى أعنى قوله وقد يستند هذا الخ بناء على ان المراد منه بيان تسمية

أولا القوة المصورة لبدن الجنين ثم نفسه الناطقة (وتحيروا فى كيفية صدور الافعال المتقنة) المحكمة على النظام المخصوص (و) كيفية صدور (الصور العجيبة (والاشكال الغريبة) والالوان المختلفة (التى تشاهد فى أنواع النبات عن القوى الطبيعية) التى هى أعراض قائمة بالاعضاء لا يتصور لها قدرة وارادة وعلم (والتجؤا آخرا الى الخالق القدير) والحكيم الخبير * ثم انه أراد

---

البعض أعنى المحصلة والمفصلة بالمولدة وكون الفعل الاخير من قوة أخرى تسمى مصورة قلت الظاهر انه ليس المراد من قول المصنف وقد يستند الخ ذلك حتى يكون عديلا للتسمية بجميع القوى بالمولدة بل هو عديل لسابق كلامه الدال على أن المولدة قوة واحدة يصدر عنها الافعال الثلاثة فيكون المراد من المولدة قوة يصدر منها الفعلان الاولان أعنى التحصيل والتفصيل فقط والفعل الاخير مستند الى قوة أخرى الخ يدل على ما ذكرنا ظاهر عبارة الشارح الآتية حيث قال فتخص المولدة بالتحصيل والتفصيل ولم يقل بالمحصلة والمفصلة فتأمل جدا (قوله القوة المصورة لبدن الجنين الخ) اعلم أن ههنا بحثا مشهورا هو أن الفلاسفة يجعلون المولدة والمصورة وغيرهما وسائط للنفس وآلات لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول باستناد صور الاعضاء وحفظ اجتماع الاجزاء الى المصورة قول بحدوث الآلة قبل ذى الآلة وبفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو باطل والجواب بعد تسليم أن النفس ليست بقديمة كما هو رأى بعض الفلاسفة ولا حادثة قبل حدوث البدن كما هو رأى بعض المليين هو ان ذلك انما يرد لو جعلت تلك القوة من قوى النفس الناطقة للولد أما اذا جعلت من قوى النفس الحيوانية أو من قوى النفس الناطقة الام فلا فليتدبر (قوله والتجؤا آخرا الخ) قال فى شرح المقاصد فان اعترفوا بأن القوى فى مرتبة الوسائط والآلات لا الفواعل والمؤثرات والمؤثر انما هو القادر المختار الفعال لما يشاء فقد قصدوا اه أقول ظهر بذلك انه لم يعرف بعد حصول الاعتراف والاعان المنجى لهم غايته أنه ألجأهم النظر والفكر آخرا اليه اعترفوا به أولا فليتأمل حق التأمل

بيان خواص الحيوان فقال (ويختص الحيوان بقوى نفسانية) نسبة الى النفس الحيوانية أو الناطقة لكون تلك القوى فى الانسان أكمل منها فى سائر الحيوانات (مدركة ومحركة) احتيج اليهما الطلب النافع ودفع الضار لان ذلك بادراكهما والاقتدار على الحركة الى النافع وعن الضار (فالمدركة) قدمها على المحركة لكون الحركة تابعة للارادة التابعة للادراك (الحواس الظاهرة) باعتبار محالها أو مدركاتها (والباطنة) لان الكلام فى القوى المشتركة والقوى النطقية المدركة للكليات مختصة بالانسان وقدم الظاهرة لظهورها وكونها متفقا عليها (فمن الظاهرة) قوة (اللمس وهى قوة سارية فى) جميع (البدن بها يدرك الحرارة

---

(قوله بيان خواص الحيوان الخ) بخلاف ما مر من القوى الطبيعية فانها مشتركة بين الحيوان والنبات وان كان اشتراكا بحسب المفهوم دون الحقيقة اذ صرحوا بأن غاذية الحيوان تخالف بالنوع غاذية النبات بل غاذية كل عضو تخالف غاذية عضو آخر (قوله لان الكلام فى القوى المشتركة الخ) دفع لما يورد من ان القوى الحيوانية المخصوصة بالحيوان لا تنحصر فى الحواس الظاهرة والباطنة بل ههنا قوة أخرى مخصوصة به وليست من تلك الحواس وهى القوة النطقية المدركة للكليات وحاصل الدفع أن كلامنا فى القوى المخصوصة بالحيوان المشتركة بين جميع أنواعه والنطقية مخصوصة بنوع منه وهو الانسان وسيأتى بيانها ان شاء الله تعالى (قوله لظهورها الخ) لما ان كل أحد يجد من نفسه تلك الادراكات وتعلقها بما يخصها من الآلات وأما الباطنة فلا تثبت الا بالبرهان كما يأتى ثم قالوا الحق انه لا جزم بامتناع قوة سادسة من الظاهرة أو الباطنة اذ الممكن قد لا يوجد لانتفاء شرط من شرائط وجوده وأقول بل لا جزم بعدم وجودها من الباطنة فانهم (قوله فى جميع البدن الخ) الاولى فى أكثر البدن كما عبر به الاكثر لما قالوا ان بعض الاعضاء كالكبد والطحال والكلية والعظم مما ليس فيه حس اللمس على ما بين فى محله ثم اعلم ان قوة اللمس قد أثبتها بعضهم للفلكيات أيضا زعما منهم أنها من توابع الحياة والافلاك حية عندهم فلها شعور ولمس ورد بأن وجودها فى الفلك تعطيل لانها لجذب الملائم ودفع المنافر والفلك

والبرودة) واليبوسة والرطوبة والملاسة والخشونة الى غير ذلك واحتياج الحيوان اليها أكثر من غيرها ولذلك كثيرا ما يبطل حس الذوق أو غيره ويبقى الحيوان حيوانا بخلاف هذه (ومنها) قوة (الذوق) وهو تال للمس فى المنفعة بحيث يفعل مابه يتقوم البدن وهو اختيار الغذاء ويوافقه فى الاحتياج الى الملامسة (وهى قوة منبثة) أى منتشرة من بثه اذا نشره (فى العصب المفروش على جرم اللسان بها يدرك الطعوم) ولا بد من الرطوبة العذبة أى الخالية فى نفسها عن الطعوم كلها (ومنها) قوة (الشم وهو قوة فى زائدتى مقدم الدماغ) كحلمتى الثدى (بها يدرك الروائح بوصول الهواء) المتكيف بها الاقرب فالاقرب الى ما يجاور محل هذه القوة فتدركها (لا بانفصال الاجزاء) عن ذى الرائحة كما زعم البعض وذلك لان المسك القليل يعطر مواضع كثيرة ويدوم ذلك مدة بقائه ولا يقل وزنه واحتج المخالف بوجهين الاول أن الحرارة تهيج الروائح وتنشرها والبرد يخفيها فدل ذلك على أن الشم بالتحليل

---

عتنع عليه ذلك لامتناع الكون والفساد عليه وفيه نظر لان وجودها لذلك يجوز أن يكون مخصوصا بالسفليات وأما فى الفلكيات فلم لا يجوز أن يكون وجودها لغرض آخر كتلذذها بالملامسة فتأمل فالتحقيق هو منع كونها من توابع الحياة مطلقا وأما القول بوجودها للعنصريات كما ذهب اليه بعض فمما لا يصغى اليه (قوله بخلاف هذه) أى قوة اللمس فقالوا هى فى الحيوان بمنزلة الغاذية فى النبات (قوله ولا بد من الرطوبة العذبة الخ) واختلفوا فى أن توسط تلك الرطوبة بأن يخالطها أجزاء ذى الطعم فتنفذ بها فى اللسان فتدركه حاسة الذوق بذلك أو بان تستحيل الرطوبة الى كيفية المطعوم وتقبل الطعم منه من غير مخالطة فعلى الاول تكون الرطوبة واسطة سهولة وصول جوهر المحسوس الى الحاسة فيكون احساس كيفيته بملامسة الحاس للمحسوس بلا واسطة وعلى الثانى يكون المحسوس بالحقيقة هو الرطوبة ويكون احساس كيفية المطعوم بواسطة الرطوبة (قوله بوصول الهواء الخ) ومن الاشراقيين من يقول انا عند اتصالنا بالفلكيات نشم منها روائح أطيب من المسك والعنبر لا نسبة لها بما ههنا فاشتراط الشم بوجود الهواء

قلنالم لا يجوز أن يكون ذلك لتأثير الحرارة فى الهواء واعدادها اياه للاتصاف بالرائحة أو فى الآلة واعدادها للشم والثانى أن التفاحة تذبل من كثرة الشم فلولا أنه يتحلل شئ منها لم يكن كذلك قلنا ذبولها من وصول النفس وكثرة اللمس (ومنها) قوة (السمع وهى قوة مودعة فى عصب باطن الصماخ يدرك بها الاصوات بوصول الهواء) الحامل للصوت الى ذلك العصب (ومنها) قوة (البصر وهى قوة مودعة فى) التجويف الذى فى (ملتقى العصبتين المجوفتين) الناتئتين من مقدم الدماغ المتقاربتين الى التلاقى (المفترقتين) بعد التلاقى الى أن تتأديا (الى العينين) فتنفذ اليمنى الى العين اليمنى واليسرى الى اليسرى وقيل بالعكس (يدرك بها الالوان والاضواء) أولا وبالذات وبتوسطهما سائر المبصرات (اما بالانطباع) أى انطباع صورة المرئى فى العين (أو بخروج الشعاع) من العين على هيئة مخروط رأسه عند العين وقاعدته عند المبصر (ولكل) من الانطباع وخروج الشعاع (أمارات فللاول) منهما (أن) العين جسم صقيل نورانى فان (نور العين مرئى) فى الظلمة اذا حك المتنبه من النوم عينه (و) كل جسم كذلك اذا قابله كثيف ملون انطبع شبحه فيه فان (انطباع الشبح فى القابل المقابل ضرورى) كما فى المرآة وهذا انما يفيد انطباع الشبح فى العين لا كون الابصار به (و) له أيضا (ان سائر الحواس) انما تدرك بأن (يأتيها المحسوس) لا بأن يخرج منها شئ الى المحسوس فكذا الابصار ورد بأنه تمثيل بلا جامع (و) له أيضا (أن صورة الشمس قد تبقى زمانا فى عين من أطال النظر اليها ثم أعرض) عنها وما ذاك الا للانطباع ورد أيضا بأن صورة المرئى باقية فى الحس المشترك كما يأتى لا فى الباصرة (وللثانى) أى كون

---

وتكيفه بالرائحة انما هو فى العنصريات (قوله الحامل للصوت الخ) والقائلون بأن للفلكيات أصواتا عجيبة يتحير من سماعها الآذان كما حكى ذلك من أكابر الحكماء القدماء لا يجعلون حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء الا فى العناصر كما سبق فى الشم

الرؤية بخروج الشعاع (أن الرؤية تتفاوت بتفاوت الشعاع) فان من قل شعاع بصره كان إدراكه القريب أصح منه للبعيد لتفريق الشعاع فى البعيد ومن كثر شعاع بصره كان ادراكه للبعيد أصح لان الحركة فى المسافة الطويلة تفيد رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال قلنا لو كان الشعاع طريق الرؤية فكلما كان أكثر كانت الرؤية أصح فالرؤية الحاصلة بالحركة المذكورة لا تكون سببا لأصحية الرؤية بل تنافيها (و) له أيضا (انه يشاهد فى الظلمة انفصال النور من العين) واشراقه على الانف (و) انه يشاهد (عند تغميض العين على السراج خطوط شعاعية) اتصلت بين العين والسراج قلنا هذا انما يكون امارة على وجود شعاع ولا يفيد أن الابصار انما يكون بذلك كيف ولو كان كذلك لوجب أن لا يرى المرئى الابعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئى وليس كذلك لأنا كلما فتحنا العين أبصرناه بلا تفاوت فى القريب والبعيد (وعندنا الرؤية بمحض خلق الله) عند فتح العين ولا تشترط بشئ (ومايقال) هو قول

---

(قوله الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الخ) يقال هذا انما يتم لو أريد بخروج الشعاع تحركه حركة حقيقية وليس كذلك فان ذلك باطل سواء أريد من الشعاع ماهو من قبيل الاعراض أو ماهو جسم شعاعى يتحرك من العين الى المرئى أما الاول فلما مر من امتناع انتقال الاعراض وأما الثانى فلما ذكره الشارح «مد ظله» ولانا قاطعون بامتناع أن يخرج من العين جسم فينبسط فى لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا أطبق الجفن عاد اليها وانعدم وان يتحرك الى جميع الجهات بلا قاسر وارادة وينفذ فى الافلاك ويخرقها فيرى الكواكب ولا يتشوش بهبوب الرياح كتشوش الاصوات بها وميلها بها وأيضا لو كان كذلك لكان رؤية مافى نحو الماء من جهة مسامه فيلزم أن يرى مافى الخزف أكثر مما فى الماء لان مسام الخزف أكثر ويلزم أيضا ان تكون الرؤية بقدر المسام من غير أن يرى الشئ بمجموعه وكل ذلك باطل وأما اذا أريد به تحركه حركة وهمية لاحقيقية فلا نسلم انهم بينوا كونها وهمية بأن فى آلة الابصار أجساما

الفلاسفة وتبعهم المعتزلة (أنه يشترط فى) صحة (الابصار بعد سلامة الحاسة و) بعد (القصد) الى الاحساس (وحضور المبصر) عند الرائى (كونه) أى المبصر (كثيفا) مانعا من نفوذ الشعاع فيه والمراد أن يكون له حظ من الكثافة وان كان له لطافة ما كالزجاج فان مثله الطافته لا يحجب ما وراءه من الابصار ولكثافته يصير مرئيا (مضيأ) اما من ذاته أو من غيره (مقابلا) للرائى (أو فى حكمه) كما فى رؤية الانسان وجهه فى المرآة (بلا حجاب) بين الرائى والمرئى (ولا افراط قرب) فان المبصر اذا قرب من البصر جدا بطل الابصار (ولا) افراط (بعد) هذا يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وحسب عظم المرئى وصغره واشراق لونه وكودته (ولا) افراط (صغر ولا) سبب (غلط) للرؤية فان تجدد انتفاء الرؤية عند انتفاء شئ من تلك الشرائط (ممنوع) لجواز أن يخلق الله تعالى الرؤية بدون هذه الشرائط وعدم الوقوع لا يدل على الامتناع (وكذا دعوى لزومها) أى الرؤية (عند) تحقق (تلك الشرائط) ممنوعة اذ يمكن مع تحقق هذه الشرائط أن لا يخلق الله تعالى الرؤية كما حجب أولياءه من أعدائه فى مواطن كثيرة قال فى شرح المقاصد منهم من قال اشتراط هذه الشرائط انما هو عند تعلق النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص أو كون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على حد آخر فوقه كما فى الآخرة هذا (ومن) الحواس (الباطنة) الثابتة بالدليل (الحس

---

شعاعية مضيئة تسمى بروح الباصرة ويرسم منها عند فتح العين بين العين والمرئى مخروط وهمى زاويته عند الجليدية وتحدث منها فى القابل المقابل أشعة وأضواء يتوهم من حدوثها حركتها من العين الى المرئى وتكون سببا لادراكه ولقوة تلك الاشعة فيما يحاذى مركز العين الذى هو بمنزلة الزاوية لذلك المخروط تكون صورته فيه أظهر وادراكه له أقوى وأكمل فتدبر (قوله اذ يمكن مع تحقق الشرائط أن لا الخ) وأورد عليه أنه لو جاز عدم الابصار مع تحقق هذه الشرائط لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة

المشترك وهى القوة التى يجتمع فيها صور المحسوسات) بالحواس الظاهرة التى يجد كل أحد من نفسه ادراكاتها وتعلقها بما يخصها من الآلات (بالتأدى اليها من طرق الحواس) الظاهرة (بدليل الحكم بالبعض) من المحسوسات بالحواس الظاهرة (على البعض) ايجابا أو سلبا كالحكم بأن هذا الملموس هو هذا الملون فان الحاكم بالنسبة لابد أن يحضر عنده الطرفان حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما وليس شئ من القوى الظاهرة كذلك فلابد من قوة باطنة فان قيل الحاكم هو العقل قلنا ان مدرك الجزئيات عندهم ليس إلا قوى جسمانية كما يأتى لكن يرد عليهم صحة الحكم بان زيدا انسان مع انه لايمكن للقوى الجسمانية ادراك الكليات فالمدرك للجزئى هو مدرك الكلى وإلا بطل أن الحاكم لابد أن يحضر عنده الطرفان فان قيل الحاكم هو العقل لكنه يمتنع ارتسام صور المحسوسات فيه فوجب أن يكون هناك قوة جسمانية يرتسم فيها صورها كلها حتى يتصور حضورها عنده قلنا الحضور عند العقل لا يجب أن يكون باجتماعها فى قوة واحدة (و) بدليل (مشاهدة النائم والمريض) على حسب مشاهدة الامور الموجودة (ماليس) وجوده (فى

---

ورياض رائعة ونحن لانراها واللازم باطل وأجيب بأنه ان أريد باللازم امكان ذلك فى نفسه فلا نسلم بطلانه وان أريد به تجويز العقل وقوعه بالفعل بحيث لايكون انتفاؤه معلوما فلا نسلم لزومه فان العلم بانتفائه من العلوم القطعية العادية التى لاتنافيها الاحتمالات العقلية (قوله قلنا الحضور عند العقل لايجب أن يكون الخ) يعنى سلمنا لزوم حضور الطرفين عند الحاكم لكن لانسلم توقف ذلك على ارتسامهما فى نفس الحاكم بل انما يتوقف على ادراك الحاكم لهما وادراك الشئ لآخر يحصل ولو بارتسامه فى آلته كما مر فليكن المحسوسان اللذان يحكم العقل بينهما مرتسمين فى آلتين للعقل فى واحدة ولابد فى امتناع ذلك من دليل ثم ان الارتسام فى محل هل يستلزم ادراك ذلك المحل لما ارتسم فيه أولا فأمر لسنا بصدد بيانه ان قيل ان الحواس الظاهرة انما تكفى لحكم النفس على الجزئيات فى حال حضورها عندها وأما حال غيبتها فلا تكفى ضرورة عدم

الخارج) والارآها كل سليم الحس فهو فى مدرك جسمانى لان الجزئيات لايدركها الاقوى جسمانية وليس حسا ظاهر التعطله فى النوم ولان الرائى ربما كان مغموض العين فوجب أن يكون حسا باطنا هذا ولايخفى مافيه (و) بدليل (مشاهدة القطرة النازلة خطامستقيما و) مشاهدة (الشعلة الجوالة) الدائرة بسرعة (دائرة) وليس ذلك فى الخارج من القوى المدركة فهو فى الحس وليس فى الباصرة لانها انما تدرك الشئ حيث هو حتى اذا زال عن مكانه لم تدركه فيه بل فى مكان آخر فهو فى قوة أخرى سوى الباصرة وليست النفس لاستحالة كونها محلا لماله مقدار فهى قوة جسمانية باطنة وفيه نظر لجواز أن يكون ذلك لارتسامه فى الباصرة وقولكم

---

ارتسامها فيها حينئذ القطع بأنه لاارتسام فى البصر عند زوال المقابلة أومافى حكمها وكذا فيما عدا البصر فلابد من حاسة باطنة تجتمع فيها صور المحسوسات عند غيبتها أجيب بأن هذا انما يوجب أن يكون لكل حس ظاهر حس باطن وأماأن ذلك الباطن يلزم ان يجتمع فيه صور المحسوسات فلا كذا فى شرح المقاصد (أقول) استلزام ماذكر أن يكون لكل ظاهر باطن ممنوع أيضا لم لايجوز أن يكون ارتسام المحسوسات فى الحواس الظاهرة حالة حضورها كافيا فى ادراك النفس اياها مطلقا سواء فى حضورها أوغيبتها بأن يكون ذلك الارتسام علة للادراك حال الحضور ومعدا حال الغيبة فليتأمل وأيضا لانسلم انتفاء الارتسام فيها عند غيبة مارتسم فيها عنها فما فى شرح المقاصد من منع ذلك مكابرة فانه اذا جاز بقاء الارتسام عند غيبة الارتسام فى الحس الباطن كما قالوا به كان البقاء فى الحس الظاهر أولى ويكون التفاوت فى حالة الحضور والغيبة بشدة الارتسام وضعفه كما قالوا بذلك فى الظاهر والباطن على مايشير اليه الشارح (قوله ولايخفى مافيه الخ) لعله اشارة الى أن مبنى ذلك على أصلهم الذى هوأن صور المحسوسات لاترتسم فى النفس وهو فى حيز المنع على ماسيأتى (قوله حتى اذا زال عن مكانه لم تدركه الخ) ان أراد انه لايبقى صورة المدركة فى ذلك المكان مرتسمة فى الباصرة فى الزمان الثانى فهو أول النزاع وفى حيز المنع كما مر قريبا وان أراد انها لاتبقى عند ارتسام صورة المدركة فى المكان الآخر لاستلزامه كونه فى مكانين

انها لاتدرك الشيء الاحيث هو ممنوع اذ لادليل عليه سوى الاستقراء الذى لا يفيد العلم لم لايجوز أن ينطبع فيها صورة الجسم فى حيز وقبل امحائها عنها ينطبع فيها صورته فى حيز آخر واذا اجتمعت الصورتان فيها اشعرت بهما معا على انهما صورة واحدة لشيء واحد ممتد على الاستقامة أو الاستدارة وأيضا ارتسام ماله مقدار فى النفس انما يستحيل اذا كان حلول الصورة فيها كحلول الاعراض فى محالها وهو ممنوع (و) منها (الخيال وهى) القوة (التى تحفظ صور المحسوسات) المرتسمة فى الحس المشترك اذا غابت عن الحواس الظاهرة واحتيج الى الحفظ لحفظ النظام فانا اذا أبصرنا الشيء ثانيا ولم نعرف أنه هو المبصر أولا ما حصل التميز بين الضار والنافع (بدليل انها) أى صور المحسوسات (تزول عن الحس المشترك لا بالكلية) بحيث تحتاج الى احساس جديد (كما فى النسيان بل مع سهولة الاستحضار) بادنى التفات كما فى الذهول فلولا أنها مخزونة فى قوة أخرى يستحضرها الحس المشترك من جهتها لما بقى فرق بين الذهول والنسيان واعترض بأنه يجوز أن لاتكون محفوظة الا فى الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول

---

فممنوع أيضا لما مر انه لاتناقض بين ادراك الشيء فى هذا المكان وادراكه فى ذلك المكان ولو فى زمان واحد اذا كان بطريق التصور انما التناقض فى الادراكين اذا كان بطريق التصديق وان أراد امتناع الصورتين فى محل واحد فهو قياس الصور على الموجودات الخارجية وهو قياس مع الفارق وهذا الشق الاخير من الترديد هو الذى يلائم قوله الآتى فى بيان وجه النظر أعنى قوله لم لايجوز أن ينطبع فيها صورة الجسم فى حيز الخ فتفطنه (قوله واعترض بأنه يجوز أن لاتكون محفوظة الخ) وأقول يجوز أيضا أن لاتكون محفوظة الا فى الحواس الظاهرة ويكون الادراك والذهول بالتفات النفس وعدمه ويكون الفرق بين المشاهدة والتخيل عائدا الى ماذكره الشارح «مد ظله» أو الى قوة الارتسام وضعفه كما سبق منا وحينئذ لايثبت الاحتياج الى الحس المشترك فضلا عن الخيال فتدبر ثم انه قد استدل على مغايرة الخيال للحس المشترك

بعدمه ويكون الفرق بين المشاهدة والتخيل عائدا الى الحضور عند الحواس الظاهرة والغيبة عنها (و) منها (الوهم وهى القوة التى بها ادراك المعانى الجزئية) المتعلقة بالصور المحسوسة والمراد بالمعانى مالا يدرك بالحواس الظاهرة كالعداوة الجزئية التى تدركها الشاة من الذئب فتهرب عنه والمحبة الجزئية التى تدركها السخلة من أمها فتميل اليها فكون تلك المعانى جزئية دليل على مغايرة القوة المدركة لها للنفس بناء على انها لا تدرك الجزئيات مع وجود ادراكها فى الحيوانات العجم كما مر (و) منها (الحافظة لاحكام الوهم) كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرهما أن قوة القبول غير قوة الحفظ والحافظ للمعانى غير الحافظ للصور ويسميها قوم ذاكرة اذ بها الذكر أى ملاحظة المحفوظ بعد الذهول عنه (و) منها (المتصرفة) التى (تتصرف فى الصور)

---

بأن فى تصور المحسوسات قبولا وحفظا وهما أمران فلا بد لهما من مبدأين لامتناع صدور الكثير من الواحد فالقبول من الحس المشترك والحفظ من الخيال واعترض بأن الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فلا بد من اجتماعهما فى قوة واحدة فليتدبر (قوله دليل على مغايرة القوة المدركة لها للنفس الخ) وأيضا كون تلك المعانى مما لم تتأد من الحواس الظاهرة دليل على مغايرتها للحس المشترك لكن بقى الكلام فى أن القوة الواحدة اذا جاز أن تكون مدركة لانواع المحسوسات فلم لا يجوز أن تكون مدركة للمعانى المتعلقة بها أيضا فليتأمل (قوله بناء على انها لا تدرك الجزئيات الخ) أقول امتناع ادراك النفس للجزئيات انما يتم لو ثبت ان ادراكها لها موقوف على ارتسامها فيها أما لو لم يتوقف عليه بل كفى فيه ارتسامها فى آلاتها أيضا فلا على ان امتناع ارتسام الجزئيات فى النفس فى حيز المنع أيضا كما سيأتى لكن هذا لا يضر بما نحن بصدده من مغايرة قوة الوهم للنفس وأيضا يبقى الاشكال بما ذكره الشارح « مد ظله » بقوله مع وجود ادراكها فى الحيوانات العجم فتدبر جدا (قوله ووجه تغايرهما أن قوة القبول الخ) أقول وانت بما ألقينا اليك فيما سبق يمكنك المنع فى هاتين المقدمتين فتبصر

المحسوسة (والمعانى) الجزئية المنتزعة منها بالتركيب تارة والتفصيل أخرى مثل انسان ذى رأسين وانسان عديم الرأس وحيوان نصفه انسان ونصفه فرس وتصور العدو صديقا وبالعكس (و) هذه القوة (تسمى باعتبار استعمال العقل) وحده أو مع الوهم (إياها مفكرة و) باعتبار استعمال (الوهم) من غير تصرف عقلى (مخيلة) فان قيل كيف يستعملها الوهم فى الصور المحسوسة مع انه غير مدرك لها أجيب بأن القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة ينعكس الى كل ما ارتسم فى الاخرى والوهم سلطان تلك القوى فلها تصرف فى مدركاتها واستعمال ما هو آلة فيها بل لها تسلط على مدركات العاقلة فتنازعها وتحكم عليها فمن سخرها القوة العاقلة بحيث صارت مطاوعة لها فقد فاز فوزا عظيما (والمحل للحس المشترك مقدم البطن الاول من الدماغ وللخيال مؤخره وللمخيلة البطن الاوسط) منه (وللوهم مقدم البطن الاخير) منه (وللحافظة مؤخره) وعلم ذلك (بدليل الاختلال) للحال (باختلال المحال) المذكورة فانه اذا تطرق آفة الى محل منها اختل فعل القوة المخصوصة دون غيرها فلولا الاختصاص لما كان كذلك (و) بعد الفراغ عن المدركة شرع فى (المحركة) والمراد بها أعم من الفاعلة للحركة والباعثة عليها كما أن المدركة هى التى يكمل بها الادراك سواء كانت مدركة أو معينة فى الادراك يدل على ذلك قوله (منها) قوة (شوقية) وهى إما (تبعث على جلب المنافع أو) على (دفع المضار وتسمى الاولى) الباعثة

---

(قوله بالتركيب تارة الخ) بأن تجعل صورة منضمة الى صورة أخرى أو تفصلها وغيرها عنها وكذا المعانى (قوله البطن الاوسط منه الخ) أقول لما بينوا أن البطن الاوسط اصغر البطون وان المتصرفة لها جهتا استعمال العقل واستعمال الوهم ناسب أن يكون ذلك البطن بمقدمه ومؤخره محلالها فقط (قوله فلولا الاختصاص لما كان الخ) قيل ماحاصله انه لايخفى صعوبة اثبات المقدمات الموردة فى مقام اثبات تعدد ذلك وتعيين محالها وقد تقدمت الاشارة الى ذلك (قوله والمراد بها أعم من الفاعلة الخ) لم يبسط الكلام فى القوى المحركة بسطها فى المدركة لان المباحث الكلامية لاتتعلق بهذه

على جلب المنافع (شهوية و) تسمى (الثانية) الباعثة على دفع المضار (غضبية ومنها) قوة (فاعلية بتمديد الاعصاب) وتقريب الاعضاء (الى جهة مبدئها كما فى القبض) للبدن مثلا (أو) بتمديدها وتقريبها (الى خلاف جهته) أى مبدئها (كما فى البسط) لها

## مقالة فى المجردات وفيها بحثان

البحث (الاول فى النفس وقسموها الى فلكية وانسانية) فانهم أثبتوا للافلاك أيضا نفوسا مجردة لتعقل الكليات وقوى جسمانية لتخيل الجزئيات كالانسان (وقد تطلق) النفس (على مبدإ آثار النبات أو الحيوان وتسمى) نفسا (نباتية أو

---

تعلقها بتلك ثم اعلم أن بعض هذه القوى قد تفقد فى بعض أنواع الحيوان كالبصر فى العقرب والخيال فى الفراشة وفى أشخاصه بحسب الخلقة كالاكمه وبحسب العارض كمن أصابه آفة أخلت ببعض ادراكاته أو حركاته (قوله فانهم أثبتوا للافلاك أيضا الخ) بناء على أن النفس هو الجوهر المجرد المتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف (قوله كالانسان الخ) ان قيل أثبتوا للافلاك مبدأ الحس والحركة فهى حية عندهم واذا ثبت لها النفس الناطقة المتعلقة بالكليات أيضا كانت انسانا حقيقة قلنا الانسان هو الحيوان الناطق فكل حيوان حى لكن لايلزم أن يكون كل حى حيوانا اذ الحيوان كما سبق هو مايكون فيه مع قوة الحس والحركة قوة التغذية والتنمية أيضا وأيضا المراد بتعقل الكليات فى الانسان ماهو شأن العقل الهيولانى والعقل بالملكة لا العقل بالفعل والمراد بالحس فيه ماهو بطريق الانفعال وارتسام المثال لا الحضور وأمر الفلكيات ليس كذلك كما قالوا فانهم (قوله وقد تطلق النفس الخ) قالوا من المركبات ماله صورة معدنية يقتصر فعلها على حفظ المواد المجتمعة من (٣) الاستقصات المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى أمكنتها المخالفة ومنها ماله صورة تسمى نفسا نباتية يصدر عنها مع الحفظ المذكور جمع أجزاء أخر واضافتها الى مواد المركب وصرفها

حيوانيـة ) ثم اعلم انه اختلفت الكلمة فى النفس الانسانيـة (والمعتمد من رأى المتكلمين أن النفس الانسانية جسم) مخالف بالماهية للجسم الذى يتولد منه البدن (لطيف) حى لذاته بخلاف البدن فان حياته بالعرض (سار فى البدن) سريان الماء فى الورد والنار فى الفحم (لا يتبدل) ذاته (ولا يتحلل) أجزاؤه وبقاؤه فى البدن حياة وانتقاله عنـه الى عالم الارواح موت (أو الاجزاء الاصلية التى لا تقوم الحياة

---

فى وجوه التغذية والتنمية والتوليـد ومنها ماله صورة تسمى نفسا حيوانية يصـدر منها مع الحفظ والافعال المذكورة الحس والحركة الارادية ومنها ماله نفس مجردة يصدر عنها مع جميع ماذكر النطق وما يتبعه ثم هذه النفس فى الانسان هل هى عبارة من صورته النوعية التى بها يتم جسما خاصا أو أمر وراء صورته النوعية وبعـد تمام الانسان بتلك الصورة يتعلق هـذا الامر به فيـه تردد ويرجح الثانى أمور مذكورة فى المطولات منها التقييـد بكونها مجردة فتفطن جـدا ثم ان النفس قد تطلق على مايشمل النباتيـة والحيوانية والانسانية وتفسر حينئذ بأنها كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة والمراد بالكمال مايكمل النوع به فى ذاته كهيئة السيف للحديد ويسمى كمالا ثانيا فان قيـل قد سـبق أن الحركة كمال أول قلنا نعم لكن بالنظر الى ماهو بالقوة فانها أول مايحصـل بعد مالم يكن كامر وأما بالنظر الى ذات الجسم فـكمال ثان والمراد بالطبيعى مايقابل الصناعى وبالآلى مايكون له قوى وآلات كالغاذية والناميـة ونحوهما فخرج بالاول الكمال الثانى وبالجسم كمال المجردات والاعـراض وبالطبيعى هيئات المركبات الصناعية وبالآلى صور البسائط والمعدنيات وبالقيد الاخير ومعناه أن يكون بحيث يمكن أن يصدر عنه بعض أفعال الاحياء وان لم يتوقف على الحياة لا جميعها لئلا يخرج النفس النباتية والحيوانية النفوس الفلكية فان جميع مايصـدر عنها من التعقلات والحركات التى هى من أفاعيـل الحياة تكون دائما وبالفـعل بخـلاف أفعال النبات والحيوان من التغذية وتوليد المثل والحركة والنطق فانها ليست دائمة وبالفعل بل بالقوة فتدبره (قوله مخالف بالماهية الخ) فانه نورانى علوى خفيف والجسم الذى يتولد عنه البدن ظلمانى سفلى ثقيل (قوله حى لذاته الخ) أى الحياة متعلقة به أولا وبالذات وبالبدن ثانيا وبالعرض

ر أقل منها) الباقية من أول العمر الى آخره كما ذهب اليه كثير منهم (و) المعتمد (من رأى الفلاسفة وبعض المتكلمين أنها جوهر مجرد) فى ذاته (متصرف فى البدن لنا) فى اثبات أنها جسم (وجوه أحدها) أن المدرك للكليات وهو النفس بعينه المدرك للجزئيات (لأنا نحكم) بالكلى (على الجزئى) كقولنا زيد انسان والحاكم بين الشيئين لابد أن يتصورهما (ومدرك الجزئى منا هو الجسم ليس إلا) لانا نعلم بالضرورة أنا اذا لمسنا النار كان المدرك لحرارتها هو العضو اللامس ولان غير الانسان من الحيوانات العجم يدرك الجزئيات مع الاتفاق على عدم اثبات النفوس المجردة لها والقول بان المدرك هو النفس لكن للكليات بالذات وللجزئيات بواسطة العضو يدفعه أنه يلزم إما اثبات النفوس المجردة لسائر الحيوانات وإما جعل احساساتها للقوى والاعضاء واحساسات الانسان للنفس بواسطتها مع القطع بعدم التفاوت (والثانى) أن كل واحد منا يعلم قطعا (أن المشار اليه بأنا وهو معنى النفس يتصف باوصاف

---

(قوله من أول العمر الى آخره الخ) ولعل منها عجب الذنب الذى لايبلى بعد الموت كما فى الحديث وذهب بعضهم الى أنها أجسام لطيفة متكونة فى القلب سارية الى الاعضاء من طريق الشرايين أو متكونة فى الدماغ نافذة فى الاعصاب النابتة منه الى البدن (قوله مجرد فى ذاته الخ) أى لافى فعله فانها متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقالوا ان متعلقه أولا وبالذات هو الروح المتكون فى الجوف الايسر من القلب وهذا مذهب جمهورهم القائلين بأن النفس فى الانسان جوهر مجرد وراء الصورة النوعية (قوله وللجزئيات بواسطة العضو الخ) ويلزم أن لايجعل العضو حينئذ مدركا أصلا والالزم الادراك مرتين وهو ظاهر البطلان بحكم الوجدان (قوله يدفعه الخ) أقول لم لايجوز أن يكون المدرك فى الانسان وغيره من الحيوانات هو النفس بواسطة الآلات لكن الانسان لما كان مدركا للكليات أيضا كانت نفسه مجردة بخلاف غيره من الحيوانات فانه لما لم يدرك سوى الجزئيات لادليل على كون نفسه مجردة فلم يتم قوله يلزم اما اثبات الخ وقوله واما جعل احساساتها الخ فتبصر فانه دقيق

الجسم) كالقيام والقعود والأكل والشرب ونحو ذلك من خواص الاجسام ورد بان المشار اليه بأنا وان كان هو النفس على الحقيقة لكن كثيرا ما يشار به الى البدن أيضا لشدة ما بينهما من التعلق (الثالث) من الوجوه (أن نسبة المجرد الى الابدان على السواء فيجوز أن ينتقل) من بدن الى آخر (فلا) يصح أن (يقطع بان زيدا الآن هو الذى كان) بالامس ورد بانا لا نسلم أن نسبتها الى الابدان على السواء بل لكل نفس بدن لا يليق بمزاجه الا تلك النفس الفائضة بحسب استعداده الحاصل باعتداله الخاص (الرابع ظواهر النصوص) من الكتاب والسنة الدالة على أنها تبقى بعد خراب البدن وتتصف بما هو من خواص الاجسام كالدخول فى الدار لكنها تحتمل التأويل وكونها على طريق التمثيل (احتجوا) أى القائلون بتجردها (بوجوه أحدها أنها تعقلها) وتصورها (فتكون محلا لما ليس بمادى) كالجواهر المجردة وان لم نقل بوجودها فى الخارج إذ يمكن تعقل شئ والحكم بأنه موجود أوليس بموجود مع امتناع حلول صورة المجرد فى المادى (و) لما (لا) يكون (بذى وضع ومقدار) كالمعانى الكلية وان كانت للماديات فانها يمتنع اختصاصها بشئ من

---

(قوله يشار به الى البدن الخ) يعنى أن لفظة أنا فى قولك أنا قائم أو قاعد مثلا ليس مستعملا فى معناه الحقيقى أعنى النفس بل استعمل مجازا لغويا فى البدن هذا ويمكن أن يرد أيضا بأن المشار اليه بانا فى ذلك القول وان كان هو النفس لكن يجوز أن يكون وصفه بالقيام والقعود ونحوهما وصفا بحال المتعلق أعنى البدن فيكون هناك مجاز فى الاسناد فافهم (قوله كالدخول فى الدار الخ) هكذا رأينا نسخ الشرح لكن المذكور فى شرح المقاصد هو النار بالنون لا الدار بالدال حيث قال فيه كالدخول فى النار وعرضها عليها والوقوف حول الجنازة وكونها فى قناديل أو جوف طيور خضر اه فافهم وقد يستدل على كونها جسما بأنه لادليل على تجردها فيجب أن لا تكون مجردة لان الشئ انما يثبت بالدليل وهذا الاستدلال مع ابتنائه على المقدمة الضعيفة معارض بأنه لادليل على كونها جسما فيجب أن لا تكون جسما

المقادير والاوضاع والكيفيات وغير ذلك مما لا ينفك منه المادى فى الخارج والا لم تكن كلية ومتناولة لما ليس له ذلك فلو لم تكن النفس مجردة لما كانت عاقلة للكليات لان الحلول فى المادى يستلزم الاختصاص بشئ من المقادير والاوضاع (و) لما (لا) يكون بـ(قابل الانقسام) كالوحدة والنقطة وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال فلو لم تكن النفس مجردة لم تكن محلا لذلك والجواب أن مبنى ذلك على مقدمات غير مسلمة منها أن تعقل الشئ بحلول صورته فى العاقل لم لا يجوز أن يكون مجرد اضافة بين العاقل والمعقول ومنها أن النفس لو لم تكن مجردة لكانت منقسمة لم لا يجوز أن تكون جوهرا غير منقسم كالجزء الذى لا يتجزأ ومنها أن الشئ اذا كان مجردا كانت صورته الادراكية مجردة يمتنع حلولها فى المادى ومنها أن الحال فيما له مقدار وشكل ووضع معين يجب أن يكون متصفا بها لم لا يجوز أن تكون كالحركة الحالة فى الجسم الابيض ولا تتصف بالبياض ومنها أن الشئ اذا لم يقبل الانقسام

---

(قوله وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال الخ ) أى فيما اذا كان الحلول لذات المحل كحلول السواد والحركة والمقدار فى الجسم بخلاف ما اذا كان الحلول لعارض يلحق المحل كحلول النقطه فى الخط لتناهيه والشكل فى السطح لكونه ذانهاية والوحدة فى الاجزاء لعارض الاجتماع فان انقسام المحل حينئذ غير مستلزم لانقسام الحال ( قوله لا مجرد اضافة بين العاقل الخ ) كما عليه بعض المتكلمين (قوله لجواز أن يكون جوهرا غير منقسم كالجزء الخ) ان قيل المراد من المجرد اما ماليس بذى مقدار أوما ليس بذى مادة وعلى التقدير بن لا نسلم أن الجزء الذى لا يتجزأ ليس بمجرد قلنا المراد به ماليس بذى وضع والجزء مما له وضع فحينئذ كان الاولى أن يقول لجواز أن يكون جوهرا وضعيا غير منقسم الخ بزيادة قيد الوضع كما فى شرح المقاصد فليتأمل (قوله يمتنع حلولهما فى المادى الخ )لم لا يجوز أن تكون حالة فيه لها مقدار ووضع من حيث الحلول فيه وان كانت فى نفسها غير مختصة بشئ من الاوضاع والمقادير وأيضا قد تقرر

كانت صورته الحاصلة فى العاقلة كذلك (والثانى) أن النفس متصف بصفة لا توجد للماديات وكل ما هو كذلك مجرد بيان الصغرى (أنها تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها ولا تضعف بكثرة الافعال) والادراكات بل ربما تصير أقوى وأقدر على الادراك (ولا) تضعف أيضا (بضعف الاعضاء ولا شئ من القوى الجسمانية كذلك) يشهد بذلك التجربة ورد بجواز أن تكون العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع مادية (الثالث) من وجوه تجردها (أن القوة العاقلة لو كانت فى جسم سواء كانت فى جميع البدن أو بعض اعضائه لكانت إما عاقلة لذلك الجسم دائما أو غير عاقلة له دائما لانه إما أن يكفى فى تعقله حضوره بنفسه عندها أولا (فان كفى

---

أن صورة الشئ قد تخالفه فى كثير من الاحكام (قوله كانت صورته الحاصلة فى العاقلة الخ) لم لا يجوز أن تكون منقسمة بانقسام المحل العاقل مع كونها غير منقسمة لذاتها بل لحلولها فى منقسم وأيضا استلزام انقسام المحل لانقسام الحال انما يكون لو كان الحلول كحلول الاعراض فى محالها وهو ممنوع فى الصورة المتعلقة ولهذا يمكن أن يجاب عما استدل به على تجرد النفس حيث قالوا ان النفس لما أمكن فيها اجتماع المعانى يمتنع اجتماعها فى واحد من الامور المادية كالضدين وكعدة من الصور والاشكال المختلفة لزم أن تكون مجردة لا مادية وقد يجاب منه أيضا بأنه لم لا يجوز أن تكون النفس مادية ويكون اجتماع تلك المعانى والامور فيها بقيام كل منها بجزء منها وبالجملة قال فى شرح المقاصد ماحاصله أنه لا يخفى أن بعض المقدمات أعنى معناها مما قامت عليه الحجة (قوله بل ربما يصير أقوى وأقدر الخ) وذلك لان الانسان فى سن الانحطاط يكون أجود تعقلا منه فى سن النمو لما حصل له من التمرن على الادراك واستحضار صور المدركات (قوله ورد بجواز أن تكون العاقلة الخ) ويجوز أن يكون كمالها متعلقا بقدر مخصوص من الصحة والمزاج يبقى مع ضعف البدن أو متعلقا بعضو لا يلحقه الاختلال وبالجملة فالحكماء معترفون بأن الوجوه المذكورة على تجرد النفس اقناعية لا برهانية (قوله لكانت اما عاقلة لذلك الخ) كتب فى الحاشية واللازم باطل

فى تعقله حضوره) بنفسه عندها (لم ينقطع تعقله) لوجوب وجود المعلول عند تمام العلة (والا) يكف حضوره بنفسه بل يتوقف على حضور صورة منتزعة منه مطابقة الصورة الخارجية (لم يحصل) تعقله دائما (لامتناع تعدد الصورة لشئ واحد) واجتماعها فى مادة واحدة لان الاشخاص المتحدة الماهية يمتنع تغايرها من غير تغاير المواد وعلى تقدير كون العاقلة فى جسم اجتمعت الصورتان الخارجية لذلك الجسم والتى حصلت له بالتعقل فيه بخلاف ما اذا كانت النفس مجردة فان الخارجية حينئذ فى الجسم والحاصلة له بالتعقل فى النفس ورد بانا لا نسلم الاجتماع لان قيام الاصلية بمادة الجسم والمنتزعة بالجسم نفسه

---

لان البدن وأعضاءه مما يعقل تارة ويغفل أخرى (قوله واجتماعها فى مادة واحدة الخ) حاصله أن النفس اذا كانت فى جسم وفرض ادراكها لذلك الجسم بصورة منتزعة منه لزم أن يكون لذلك الجسم صورتان متعددتان واللازم باطل لان الصورتين هنا متماثلتان والمتماثلتان انما تتمايزان بتمايز المحل وتعدده والمحل هنا واحد هو الجسم الذى حل فيه النفس والصورة فامتنع تعدد صوره بخلاف ما اذا كانت النفس مجردة لا فى جسم فلا يمتنع تعدد صور الجسم فى ادراك النفس له لما بينه الشارح « مد ظله » من ان محل صوره متعدد حينئذ (قوله فيه الخ) أى فى ذلك الجسم الذى حلت النفس فيه فهو متعلق بقوله اجتمعت الصورتان الخ لا يقال هذا لو تم انما يتم لو كانت النفس جوهرا أو عرضا حالا فى الجسم اما لو كانت جسما لطيفا ساريا فى جسم هو البدن كما هو رأى جمهور المتكلمين فلا لان الصورة الاصلية حالة فى مادة البدن والمنتزعة فى ذات الجسم اللطيف فلا اجتماع الصورتين فى محل واحد كما اذا كانت جوهرا مجردا لانا نقول ننقل الكلام حينئذ الى تعقله بجسم هو نفسه فلزم المحذور المذكور فحينئذ لا حجر فى أن يقال معنى قول المتن لو كانت فى جسم انه لو كان جسمانيا أعم من أن تكون جسما أو حالا فى جسم فتبصر (قوله ورد الخ) منع على لزوم اتحاد المحل على تقدير كون النفس فى الجسم بأنه لم لا يجوز أن يكون ادراكها له

ولوسلم فانما يمتنع الاجتماع من جهة ارتفاع التمايز والامتياز هنا باق لان احدى الصورتين موجودة بالوجود الخارجي والاخرى بالوجود العقلى على أنا لا نسلم أنه لا ندفى

---

بالصورة ولا تجتمع الصورتان فى محل واحد بل تحل الصورة الاصلية فى مادة الجسم وهيولاه والمنتزعة فى الجسم نفسه أى المركب من الهيولى والصورة فلا يتحد المحل فلا يمتنع تعدد صوره لكن ينبغى أن يعلم أن هذا متضمن لمنع تماثل الصورتين أيضا فان الاصلية هى الصورة الجسمية التى هى جزء الجسم والمنتزعة هى الصورة المطابقة للجسم الذى هو كل بالنسبة الى الصورة الجسمية ولا شك فى أنهما متغايرتان بالحقيقة لا متماثلتان وبهذا يدفع الاشكال قريبا أيضا فافهم (قوله ولو سلم) أى لزوم اجتماعهما فى محل واحد ووجه التسليم هو أنهما صورتان لشئ واحد فكيف يجوز تعدد محلهما (قوله فانما يمتنع الاجتماع الخ) تحرير هذا الكلام هو أن هذا فى الحقيقة تقرير يدفع به أيضا اشكال قوى يورد فى هذا المقام هو أن الصورتين لكونهما لشئ واحد يمتنع قيامهما بمحلين متغايرين ولكونهما متماثلتين يمتنع اجتماعهما فى محل واحد فكيف التوفيق وحاصل الدفع هو أنا سلمنا أنهما متماثلان لكن لا نسلم امتناع اجتماع المثلين فى محل واحد مطلقا انما يتم ذلك لو لم يتمايزا الا بالمحل اما اذا كانا متمايزين مع قطع النظر عنه كما هنا فان احداهما صورة خارجية والاخرى عقلية فلا مانع من اجتماعهما فى محل هذا هو التحرير الموافق لظاهر ما فى شرح المقاصد هنا فليراجع ثم أقول الظاهر بل التحقيق فى تحرير هذا الوجه الثالث والرد عليه أن يقال لا يخلو اما ان يراد من احدى الصورتين اللازمتين للجسم على التقدير الثانى هو الصورة الجسمية المقارنة لهيولى الجسم ومن الاخرى الصورة العقلية المطابقة للجسم نفسه ولا امتناع لتعدد الصورة على هذا الوجه سواء كانت النفس حالة فى ذى الصورة أو مجردة اذ لا يلزم اجتماعهما فى محل واحد بل احداهما فى هيولى الجسم والاخرى فى الجسم نفسه أو فى النفس المجردة ومعنى كونهما لشئ واحد هو أن احداهما جزؤه والاخرى مطابقة له واما ان يراد من احداهما ماهية الشئ الموجودة فى الواقع ومن الاخرى ماهيته الموجودة فى العقل فلا امتناع لتعددهما أيضا مطلقا لان امتناع تعدد

الادراك من الصورة العقليــة لم لايجوز أن يكون مجرد اضافة بين العاقل والصورة الخارجية ولا يحتاج الى انتزاع الصورة العقلية بل الى حصول شرائط تلك الاضافة (ثم النفوس متماثلة) أي متحدة في الماهية وهذا لازم على القول بانها اجسام والاجسام متماثلة لاتختلف الا بالعوارض وأما القائلون بالتجرد فذهب جمهورهم الى انها متماثلة متحدة الماهية (لوحدة حدها) بالجوهر المجرد المتعلق بالبدن والحد تمام الماهيــة وردّ بان مجرد التحديد بحد واحد لايوجب الوحدة النوعية اذ المعاني الجنسيــة أيضا كذلك كقولنا الحيوان جسم نام حساس متحرك بالارادة (وقيل) انها (متخالفــة) بالماهية بمعنى انها جنس تحته أنواع تحت كل نوع أفراد متحدة الماهية وأما بمعنى أن يكون كل فرد منها مخالفا بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك

---

الماهيــة لشئ واحد انما هو اذا كان في وعاء واحـد واما أن يراد من احداهما الصورة الشخصية الموجودة في الخارج ومن الاخرى الموجودة في العقل فلا امتناع لذلك أيضا مطلقا ان قيل يلزم عن كون النفس حالة في ذي الصورة قيامهما بمحل واحد وهو ممتنع قلنا انما يمتنع لو كان قيامهما خارجيا وليس كذلك فان قيام الثانية عقلي اذا عرفت هذا عرفت ان قول الشارح لان الاشخاص المتحدة الماهية الخ ظاهر في الشق الاخير من شقوق الترديد لكن قول المصنف في شرح المقاصد ماحاصله ان الحق هو ان الصورة الاصلية قائمة بمادة الجسم والمنتزعة بالجسم نفسه كما صرح به الشارح أيضا ظاهر في الشق الاول وبالجملة تقرير الشارح « مد ظله » هنا بل تقرير المصنف في شرح المقاصد لايخلو عن اضطراب فتفطنه فانه من مطارح الاذكياء (قوله لايوجب الوحدة النوعية الخ) وان ادعى ان ذلك قول في جواب السؤال عما هو من أي افراد النفوس فيلزم أن يكون نوعا قلنا ممنوع بل ربما يحتاج الى ضم مميز جوهري وقد يحتج أيضا على تماثلها بأنها متشاركة في كونها نفوسا بشرية فلو تخالفت بفصول مميزة لكانت من المركبات دون المجردات والجواب ان التركب العقلي من الجنس والفصل لاينافي التجرد فتأمل (قوله جنس تحته أنواع الخ) واليه يشير

اثنان منها بالحقيقة فلم يقل به قائل صريحا كذا نقله المصنف عن أبي البركات (لاختلاف لوازمها) مثل الذكاء والبلادة والبخل والسخاء وغير ذلك واختلاف اللازم يستلزم اختلاف الملزوم ورد بجواز أن يكون ذلك لاسباب لانطلع عليها (واتفقوا على أبديتها) لما يأتي (وقد يستدل بذلك على قدمها) لانها لو كانت حادثة لم تكن أبدية لان كل حادث قابل للعدم ضرورة كونه مسبوقا بالعدم وقبول العدم ينافي الابدية لان معناها دوام الوجود فيما يستقبل ورد بانه ان أريد أنه قابل للعدم اللاحق فنفس المدعى أو الاعم فلا ينافي دوام الوجود لدوام العلة (وكذا) يستدل على دوامها (باستغنائها عن المحل) لانها لو كانت حادثة لم تكن مجردة بل مادية لان كل

(قوله فنفس المدعى الخ) وهو انها لو كانت حادثة لم تكن أبدية لان معنى عدم كونه أبدية انها قابلة للعدم اللاحق اه منه

بقوله صلى الله عليه وسلم الناس معادن كمعادن الذهب والفضة (قوله لاسباب لانطلع عليها الخ) أي لا لاختلاف ماهياتها (قوله قابل للعدم الخ) ان أريد بقبوله العدم امكان عدمه فسلم سواء أريد العدم السابق أو اللاحق أو المطلق ضرورة انه مسبوق بالعدم وان السبق بالعدم دليل الامكان لكن لانسلم ان قبوله بهذا المعنى ينافي الابدية اذ المنافي لها هو عروض العدم وأيضا ماذكر في الرد من أن قبول العدم اللاحق نفس المدعى ممنوع اذ المدعى هو عروض العدم اللاحق لاامكانه وان أريد بقبول العدم عروضه وحينئذ لايخلو اما أن يراد العدم السابق فسلم أيضا كما يصرح به قوله ضرورة كونه الخ لكن عروض العدم السابق لاينافي أبديتها أيضا كما هو ظاهر واما أن يراد العدم اللاحق فهو أنه أول النزاع ممنوع ضرورة ان مسبوقية الحادث بالعدم لاتستلزم عروض العدم اللاحق عليه كما هو واضح واما أن يراد الاعم فسلم أيضا لكن لاينافي الابدية أيضا كما صرح به الشارح « مد ظله » وبالجملة ماذكره من هذا الاستدلال والرد وان كان مذكورا للمصنف في شرح المقاصد لايخلو من نوع اختلال على ماعرفت فتدبر

حادث مسبوق بالمادة ورد بمنع الملازمة لان كون كل حادث مسبوقا بالمادة على تقدير تمامه لا يفيد لزوم مادة يحلها الحادث بل يحلها أو يتعلق بها وهذا لا ينافى تجرده فى ذاته (وقد يستدل على حدوثها بانه) على تقدير قدمها (يلزم تعطلها قبل البدن بخلاف ما بعد المفارقة) عنه (فانها) تكون (فى شغل شاغل) لانها اما متلذذة بكمالاتها أو متألمة برذائلها وجهالاتها ورد بعد تسليم أن لا تعطل فى الوجود بان الترصد لاكتساب الكمال شغل فلا تعطل (وبانها) لو كانت قديمة فاما أن تكون فى الازل واحدة أو متعددة لا سبيل الى الاول لانها (لو اتحدت) فى الازل (امتنع تعددها) بعد تعلق البدن لانه اما بالتجزى والانقسام المختص بما له مقدار فلا تكون مجردة أو بابطال النفس الاولى الواحدة القديمة وحدوث الكثيرة فيلزم العدم على القديم مع لزوم المطلوب أعنى حدوث النفوس المتعلقة بالابدان كما يلزم ذلك من الانقسام أيضا (و) لا الى الثانى لانها (لو تعددت) فى الازل (فتمايزها بالماهية أو لوازمها ينافى التماثل) وقد فرضت متماثلة (وبما يحل فيها كالشعور بهويتها يستلزم الدور) لان ذلك انما يتصور بعد التمايز ليكون الحال فى هذه مغايرا للحال فى تلك فتعليل التمايز به دور (و) تمايزها (بالعوارض المادية) انما يتصور (بان يكون قبل كل بدن بدن) لان اختلاف العوارض انما هو باختلاف

---

(قوله على تقدير تمامه الخ) اشارة الى المنع المذكور فى مبحث الامكان أوائل الكتاب (قوله وهذا لا ينافى تجرده فى ذاته الخ) المشار اليه بهذا هو لزوم مادة يتعلق بها الحادث واللزوم للتردد بين الحلول والتعلق فتبصر (قوله بعد تسليم أن لا تعطل الخ) وأن ليس للنفس قبل البدن ادراكات وكمالات وان لا تعلق لها ببدن آخر (قوله كما يلزم ذلك من الانقسام الخ) كتب فى الحاشية اذ على تقديره تزول الهوية الواحدة القديمة وتحدث هويتان مثلا اه فقوله ذلك اشارة الى لزوم العدم على القديم وحدوث النفس لكنه مبنى على أصلهم الذى مر فى مبحث الاتصال والانفصال فافهم (قوله وقد فرضت متماثلة الخ) يعنى أن الخصم يوافقنا فى بطلان أن

المواد فان تعدد افراد النوع الواحد معلل بقابله والاعراض المكتنفة به ومادة النفس هو البدن فتكون متعلقة قبل هذا البدن ببدن آخر وهلم جرا وهذا (يستلزم التناسخ) وانتقالها من بدن الى آخر (و) يستلزم أيضا (قدم الجسم) المتعلقة هي به في الازل وكلاهما باطل (ثم) ان كل نفس تعلم بالضرورة ان ليس معها في هذا البدن نفس أخرى تدبر أمره وأن ليس لها تدبير وتصرف في بدن آخر فتكون (هي مع الابدان على التساوي) ليس لبدن واحد الا نفس واحدة ولا تتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد أما على سبيل الاجتماع فظاهر وأما على التبادل والانتقال من بدن الى آخر (ف)لانها (لو تعلقت قبل ذلك) البدن (ببدن آخر) انتقلت منه اليه (لتذكرت بعض احواله) لان الحفظ والعلم والتذكر من الصفات القائمة بجوهرها الذي لا يختلف باختلاف احوال البدن واللازم باطل واعترض بمنع اللزوم وانما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن المنتقل منه شرطا ولا

---

لا يوجد نفسان متماثلان (قوله وكلاهما باطل) أما التناسخ فلما يأتي قريبا واما قدم الجسم فلما سبق ان قيل لو صح ما ذكرتم لزم عدم تمايزها بعد مفارقة الابدان واضمحلالها لانتفاء العوارض المادية أجيب بأنه ممنوع لجواز أن يبقى تمايزها بما حصل لكل من خواصها التي لا توجد في الاخرى ثم اعترض على هذا الاستدلال بوجهين أحدهما انا لانسلم بطلان كون كل فرد من أفراد النفس نوعا منحصرا في شخص اذ لم تقم حجة على بطلانه والثاني أن اثبات حدوث النفس بهذا الدليل يوجب الدور لابتنائه على بطلان التناسخ وسيعلم أن العمدة الوثقى في ابطاله مبنية على حدوث النفس فليتأمل (قوله تدبير وتصرف في بدن آخر الخ) أي مع تصرفها في بدنها فانهم (قوله أما على سبيل الاجتماع الخ) أي اجتماع نفسين في بدن واحد أو بدنين لنفس واحد فان كليهما باطل بحكم الضرورة كما سبق آنفا (قوله واللازم باطل الخ) قد يمنع بطلان تذكر بعض الاحوال فاني سمعت من بعض القائلين بالتناسخ أن الانسان كثيرا مايرى شيئا لم يره في هذا البدن وهو مؤتلف به بحيث يعتقد انه رآه مرة أخرى وماذلك الا لانه رآه

الاستغراق فى تدبير الآخر المنتقل اليه مانعا أو طول العهد منسيا (و) أيضا لو تعلقت قبل ذلك ببدن آخر وانتقلت منه اليه (لاجتمعت) فى المنتقل اليه (نفسان) منتقلة وحادثة (لان تمام المزاج) البدن المنتقل اليه وحصول الاستعداد له (يقتضى حدوث النفس) الاخرى من المبدإ الفياض (لعموم الفيض) واعترض بان ذلك مبنى على حدوث النفس وعلى كون الفاعل موجبا لامختارا وعلى كون المزاج مع الفاعل تمام العلة بحيث لامانع أصلا والكل فى حيز المنع ثم انه يرد على الوجهين أنهما على تقدير تسليم مقدماتهما انما يدلان على أن النفس بعد مفارقة البدن لاتنتقل الى آخر انسانى ولا يدلان على انها لاتنتقل الى حيوان آخر من البهائم أو السباع أو غير ذلك على ماجوزه بعض التناسخية وسماه نسخا ولا الى نبات كما جوزه بعض آخر منهم وسماه فسخا ولا الى جماد على ماجوزه الآخرون وسموه رسخا ولا الى جرم سماوى على مايراه بعض الفلاسفة كما ذكره المصنف فى شرح المقاصد (وعلى غاية التناسخية أنه) لولم تتعلق بالبدن لكانت معطلة و(لاتعطل فى الوجود) وكلتا المقدمتين ممنوعتان كما مر (وان شأن النفوس) وماجبلت عليه (الاستكمال) ولا استكمال للنفس الا بالتعلق لان ذلك شأنها والا كانت عقلا لانفسا ورد بانه ربما كان الشئ طالبا لكماله ولا يحصل له لعدم الاسباب

---

فى بدن آخر فليتأمل (قوله والكل فى حيز المنع الخ) وأيضا لم لايجوز أن يكون المزاج وحصول استعداده مقتضيا لتعلق النفس وان كانت بذاتها موجودة قبل حدوث ذلك المزاج كما صرح فى شرح المقاصد بقوله يجوز أن يكون المشروط بالمزاج تعلق النفس بالبدن لاوجودها فافهم (قوله وعلى غاية التناسخية الخ) أى ليس للفرقة التناسخية دليل يعتد به على معتقدهم وغاية ماتمسكوا به فى ذلك انه الخ فظهر أن لفظة على من تحريف النساخ يدل عليه عبارة المقاصد حيث قال وغاية متشبثهم الخ فتدبر (قوله لولم تتعلق بالبدن الخ) أى ببدن آخر بعد المفارقة من بدنها (قوله ورد بأنه ربما كان الخ) يعنى سلمنا أن شأن النفس الاستكمال أى طلب الكمال لكن لانسلم أن طلب

ويكفى فى الامتياز أنها فى حصول كمالها محتاجة إلى البدن بخلاف العقل (وما ثبت بالشرع من المسخ والحشر ليس من المتنازع) لان المسخ هو أن تتبدل صور الابدان والحشر هو أن تجتمع الاجزاء الاصلية بعد تفرقها فيرد اليها النفوس والمتنازع هو أن تتعلق النفوس بعد مفارقتها الابدان بابدان أخر فى الدنيا التدبير والتصرف والاستكمال (وما يقال من أن النفوس الكاملة تتصل بعالم العقول و) النفوس (المتوسطة تتعلق) للاستكمال (باجرام سماوية أو أشباح مثالية) متوسطة بين عالم العقل والحس (و) النفوس (الناقصة) تتعلق (بابدان حيوانات تناسبها فيما اكتسبت من الاخلاق و) فيما (تمكنت) فيها (من الهيئات) معذبة بما يلقى فيها من الهوان والذل مثلا تتعلق نفس الحريص بالخنزير والمعجب بالطاوس والشرير بالكلب وتكون (متدرجة فى ذلك) بحسب الانواع والاشخاص أى تترك بدنا الى بدن هو أدنى فى تلك الهيئة المناسبة مثلا تتعدى نفس الحريص من الخنزير الى ما دونه فى ذلك (الى أن تتخلص من الظلمات مجرد حكاية) لا يدل عليه دليل ثم النفوس سواء جعلناها مجردة أو مادية حادثة عندنا لكونها أثر القادر المختار (والثابت بالشرع بقاؤها ووافقت الحكماء) على ذلك (بناء

---

كمالها مشروط بتعلق البدن بل المشروط به حصول كمالها بالفعل وهو ليس من شأنها حتى يمتنع انفكاكه منها (قوله ويكفى فى الامتياز الخ) والحاصل أن امتيازها من العقول ليس بأنها دائما فى حصول الكمال المحتاج الى البدن بل بأنها عند حصول الكمال محتاجة الى البدن بخلاف العقول فانها ليست محتاجة اليه أبدا (قوله لا يدل عليه دليل الخ) وهؤلاء من أهل التناسخ ينكرون المعاد الجسمانى وكون الجنة والنار دارى ثواب وعقاب فيجعلون المعاد عبارة عن مفارقة الارواح من الابدان فقط والجنة عبارة عن ابتهاج النفس بكمالاتها والنار عن تعلقها بابدان حيوانات تناسبها على ما فصل وبعض المتمين منهم الى دين الاسلام يروجون هذا الرأى بعبارات مهذبة واشارات مستعذبة ويصرفون اليه بعض الآيات الواردة فى أصحاب النار افتراء على

على استنادها الى القديم) إما (استقلالا) فتكون أزلية وماثبت قدمه امتنع عدمه (أو بشرط حادث) كالمزاج فلا تكون أزلية لكنها ابدية لان ذلك شرط (فى الحدوث دون البقاء) وعليه منع ظاهر (و) بناء أيضا على (أن قوة الفناء) والفساد (بمعنى امكانه الاستعدادى تفتقر الى محل) والنفس جوهر بسيط محل البقاء بالفعل فيمتنع أن تكون بعينها محلا لقوة الفناء لان القابل يبقى مع المقبول ومحال أن يكون الباقى بالفعل باقيا مع الفناء وانما فسر القوة بالامكان الاستعدادى لانها بمعنى الامكان الذاتى لاتقتضى وجود المحل فلا تغفل

﴿ فصل ﴾ لا نزاع فى أن مدرك الكليات من الانسان هو النفس وأما (مدرك الجزئيات) على وجه كونها جزئيات فهو (عندنا) أيضا (النفس لانها الحاكمة بها وعليها) لان ما يشير اليه كل أحد بقوله أنا وهو معنى النفس يحكم بان هذا الشخص من افراد الانسان وانه ليس هذا الفرس وان هذا الضاحك هو هذا

---

الله واجتراء على رسوله على ما هو داب الملاحدة والزنادقة ومن يجرى مجراهم من مبتدعى زماننا خذلهم الله ودمرهم تدميرا وأوصلهم الى جهنم وساءت مصيرا (قوله لان ذلك شرط فى الحدوث الخ) وذلك كما فى المعدات (قوله وعليه منع ظاهر الخ) هو انا لانسلم أن ذلك يستلزم البقاء غايته أنه لا ينافيه والمطلوب هو الاول (قوله ومحال أن يكون الباقى الخ) فلا تكون النفس ولا شئ من المجردات قابلة للفناء والفساد وانما يكون ذلك فى الصور والاعراض ويكون القابل فيهما هى المادة الباقية (قوله لايقتضى وجود المحل الخ) لانه أمر اعتبارى بخلاف الامكان الاستعدادى فانه وجودى يقتضى محلا كما سبق فان قيل قد سبق ان الحدوث أيضا يقتضى مادة واذا كفت المادة التى تتعلق بها النفس من غير حلول لحدوثها فلم تكف لفنائها أجيب بأن استعداد نحو بدن الجنين بماله من اعتدال المزاج لان يفيض عليه من المبدا نفس مدبرة معنى معقول وأما استعداده ببطلان ذلك الاعتدال لان ينعدم ذلك المدبر بالمرة فمعنى غير معقول غايته أن يستعد بذلك لانعدام ما بينهما من العلاقة وهو لايقتضى فناءه بالمرة

الكاتب الى غيرذلك من الحكم بين الكلى والجزئى أو بين الجزئيات والحاكم بين الشيئين لابد ان يدركهما (و) لان كل نفس تعلم بالضرورة أن (لها السمع والابصار) وان كانا باستعمال الآلة وهما إدراك الجزئيات (وعند الفلاسفة الحواس للقطع بان الابصار للباصرة) وأن السمع للسامعة والذوق للذائقة والشم للشامة واللمس للامسة (وأن آفتها) أى الباصرة (آفة له) أى للابصار وكذلك فى الباقى بالتجربة فلو لم يكن مدرك الجزئيات الحواس لما كان الامر كذلك (و) للقطع بان (ما يمتنع ارتسامه فى المجرد) من أشياء ذوات أوضاع ومقادير (كثيرا ما يتخيل) فلا يكون مدركه النفس المجردة (والقول بانها) أى النفس (لا تدرك الجزئيات بالذات بل بالآلات) كما صرح به المتأخرون (يرفع النزاع) فى ان المدرك لها هو النفس أو الحواس (الا أنه يقتضى أن لا يبقى ادراك الجزئيات عند فقد الآلات) ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط (والشريعة بخلافه) فانها تجوز ادراك الجزئيات وان فقدت الحواس مع أن صورة الجزئى حينئذ إما ان تكون حاصلة فى النفس المجردة فيلزم ارتسام ذى وضع ومقدار فى المجرد عنهما أولا بل تكون فى الآلة فقط

---

ولعل قوله فلا تغفل اشارة الى هذا ولكن أقول فيه تأمل فليتأمل جدا (قوله فلا يكون مدركه النفس المجردة) لما سبق انه لابد فى الادراك على أصولهم من ارتسام المدرك فى المدرك وارتسام ذوات المقادير والاوضاع فى المجردات ممنوع فتدبر (قوله فى أن المدرك لها هو النفس أو الخ) يعنى يمكن حينئذ أن يقال أراد المتكلمون من اثبات ادراك النفس للجزئيات انها مدركة لها لا بنفسها بل بتوسط الآلات وأراد الفلاسفة من نفى ادراكها لها انها ليست مدركة لها بنفسها بل بتوسط الآلات فيرتفع النزاع بين الفريقين (قوله فانها تجوز ادراك الجزئيات الخ) أقول لم لا يجوز أن يكون المراد من ارتفاع النزاع بين الفريقين ارتفاعه فى اثبات ادراك الجزئيات للنفس ونفيه منها لا ارتفاع النزاع مطلقا فحينئذ يجوز أن يبقى النزاع بينهما فى المراد من الآلات المتوسطة بأن يريد الفلاسفة منها الاسباب والشروط الحقيقية التى

فلابد من تحقيق أنه أية حالة تحصل للنفس حينئذ نسميها ادراكا وأنها ان كانت اضافة مخصوصة فلم لا يكفى ذلك فى ادراك الكليات من غير افتقار الى الصورة فتأمل

﴿ فصل ﴾ فى بيان قوى النفس لفظ القوة كما يطلق على مبدإ التغيير والفعل كما مر كذلك يطلق على مبدإ التغير والانفعال اذا عرفت هذا فاعلم أن (قوة النفس باعتبار) كونها مبدأ التغيرها او (تأثرها من المبدإ للاستكمال) بالعلوم والادراكات (تسمى عقلا نظريا و) المشهور أن (مراتبه أربع) الاولى (العقل الهيولانى الذى

---

(قوله فتأمل الخ) وجهه انه لابد فى الاضافة من وجود المضاف اليه والكليات لاوجود لها فى الخارج فاذا لم تكن موجودة فى الذهن لزم وجود الاضافة بدون المضاف اليه فافهم اهـ منه

---

يلزم انتفاء المشروط بانتفائها على قاعدتهم الواهية ويريد المتكلمون منها الاسباب والشروط العادية على أصلهم الصحيح فلا يكون حينئذ مخالفا للشريعة المطهرة فتبصر (قوله فلا بد من تحقيق أنه أى حالة تحصل الخ) هذا حاصل اشكال قال المصنف فى شرح المقاصد انه باق هنا وأقول يمكن الجواب عنه بأن الحالة التى لابد منها للنفس عند الادراك هى حضور المدرك عندها وذلك لا يكون الا بارتسام الصورة ضرورة أن حصول المدرك فى حد ذاته من غير حضور صورته عند المدرك لا يكفى فى الادراك وهذه الحالة حاصلة للنفس عند ادراكها للجزئيات أيضا لان الارتسام أعم من أن يكون فى نفس النفس أو فى آلاتها والجزئيات المادية لامتناع ارتسامها فى المجردات دون الماديات لزم فى حضورها عند النفس ارتسامها فى آلاتها والكليات لامتناع ارتسامها فى الماديات دون المجردات لزم فى حضورها عندها ارتسامها فى نفس النفس لا فى آلاتها فلم يلزم المحذور الذى هو ارتسام المادى فى المجرد أو عكسه ولا الالتجاء فى حصول الادراك الى القول بالاضافة من غير ارتسام حتى يلزم التحكم فى الفرق بين ادراك الكليات والجزئيات وامعن الامر بالتأمل للاشارة الى ما ذكر فتدبره فانه لا تجده لغيرنا (قوله والمشهور أن مراتبه الخ) وذلك لان النفس اما أن تكون لها قوة استعداد والاستعداد اما ضعيف فالعقل الهيولانى أو متوسط فالعقل

شأنه الاستعداد المحض) للادراكات من غير حصول شئ منها بالفعل سميت بالهيولانى تشبيها بالهيولى الخالية فى نفسها عن الصور القابلة هى لها (و) الثانية (العقل بالملكة الذى له استعداد) تحصيل (النظريات بحصول الضروريات) سميت بالملكة لانها حصل لها بسبب تلك الضروريات ملكة الانتقال الى النظريات وتختلف مراتب الناس فى ذلك اختلافا عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعدادات (و) الثالثة (العقل بالفعل الذى له التمكن فى استحضار النظريات) متى شاء (من غير افتقار الى) تجشم (كسب جديد) لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات سميت به لشدة قربه من الفعل (و) الرابعة (العقل المستفاد) من العقل الفعال الذى يخرج نفوسنا من القوة الى ما لها من الكمالات (الذى هو حضور النظريات عند المشاهدة) بحيث لا تغيب أصلا (وباعتبار تأثيرها) عطف على قوله باعتبار تأثرها (فى البدن التكميل) أى تكميل جوهر البدن وان كان ذلك أيضا عائدا الى تكميل النفس من جهة أن البدن آلة لها فى تحصيل العلم والعمل (يسمى عقلا عمليا وهى قوة الاستنباط) بها يتمكن الانسان

---

بالملكة أو قوى فالعقل بالفعل وأن يكون لها قوة كمال فهى العقل المستفاد واختلفت عباراتهم فى أن المذكورات أسامى للاستعدادات والكمال أو للقوى التى هى مبادئها أو للنفس باعتبار اتصافها بها وعبارة المصنف هنا صريحة فى أن الثلاثة الاول اسم للقوى والرابعة أعنى العقل المستفاد اسم لنفس الكمال حيث فسره بقوله حضور النظريات الخ لا عما له ذلك الحضور فههنا نوع اضطراب فتدبر (قوله والثالثة الخ) ما نقل عن المواقف من أنه فسرها بما فسر به الثانية مخالف لعبارة القوم (قوله وان كان ذلك أيضا عائدا الخ) أى وان كان تكميلها لجوهر البدن بتأثيرها فيه عائدا الى تكميلها لنفسها فان البدن آلة وتكميل الآلة عائد الى تكميل ذى الآلة فاضافة التكميل الى النفس فى قوله الى تكميل النفس اضافة المصدر الى المفعول والفاعل محذوف والظاهر من السياق أنه النفس أيضا كما صرحنا به ولا حجر فى

من استنباط الصناعات (والتصرف) فى موضوعاتها التى هى بمنزلة المواد كالخشب للنجار وتمييز المصالح التى يجب الاتيان بها عن المفاسد التى يجب الاجتناب عنها (لانتظام أمر المعاش والمعاد) بذلك (ويتفرع على الاول) أى العقل النظرى (الحكمة النظرية المفسرة بمعرفة الاشياء) تصورا كانت أو تصديقا (كما هى) عليه فى نفس الامر فخرجت الجهليات المركبة (بقدر الطاقة البشرية) قيد به إما للاشعار بأنه ليس المراد أن الحكمة معرفة جميع الاشياء كما يشعر به الجمع المحلى باللام بل معرفتها بمقدار ما عليه البشر فان معرفة الجميع ليست فى وسعه وإما للاشارة الى أنه لا يلزم أن تكون تلك المعرفة واصلة الى أعلى المراتب أعنى مرتبة حق اليقين بل بقدر الطاقة واصلة الى ذلك أم لا (و) يتفرع على (الثانى) العملى (الحكمة العملية المفسرة بالقيام بالامور على ما ينبغى) أى على الوجه الذى يقتضيه العقل السليم (كذلك) أى بقدر الطاقة البشرية والتقييد به هنا كالتقييد فيما سبق وفسروا الحكمة على ما يشمل القسمين بأنها خروج النفس من القوة الى الفعل فى كمالها الممكن علما وعملا الا أنه لما كثر الخلاف فى شأن الكمال وفى كون الاشياء كما هى والامور على ما ينبغى لزم الاقتداء فى ذلك بمن ثبت بالمعجزات الباهرة أنه على هدى من الله تعالى فكانت الحكمة الحقيقية هى الشريعة لكن لا بمعنى مجرد الاحكام العملية بل بمعنى معرفة النفس ما لها وما عليها والعمل بها على ما ذهب اليه أهل

---

اتحاد الفاعل والمفعول لان التغاير الاعتبارى كاف ويمكن أنه المبدأ الذى تأثرت منه النفس ولا يبعد أن يقال ان اللفظ أيضا يرجح هذا فتدبره فانه دقيق (قوله من استنباط الصناعات الخ) المراد من هذا الاستنباط هو استخراجها العملى لا العلمى والا لم يتميز من العقل النظرى فحينئذ يكون قوله والتصرف فى موضوعاتها الخ عطف تفسير للاستنباط فافهم (قوله أعلى المراتب الخ) فان مراتب اليقين ثلاث الاولى علم اليقين والثانية عين اليقين والثالثة حق اليقين وهى أعلاها كما فصل فى محله (قوله على ما يشمل القسمين الخ) أعنى الحكمة النظرية والحكمة العملية بالتفسيرين السابقين

التحقيق من أن الحكمة المشار اليها بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا هو الفقه (ومن ههنا يقال ان الفقه اسم للعلم والعمل جميعا وقد) تقسم الحكمة المفسرة بمعرفة الاشياء كما هى الى النظرية والعملية و (يقال العملية) حينئذ (لمعرفة ما يتعلق باختيارنا) وقدرتنا وغايتها العمل وتحصيل الخير ويقال النظرية لمعرفة غير ذلك وغايتها ادراك الحق وكل منهما ينقسم بالقسمة الاولية الى ثلاثة أقسام فالنظرية الى الالهى والرياضى والطبيعى لانها ان كانت علما باحوال الموجودات من حيث التعلق بالمادة تصورا ووجودا فهو العلم الطبيعى أو وجودا لا تصورا فالرياضى كالبحث عن الخطوط والسطوح وغير ذلك مما يتعلق بالمادة ويفتقر اليها فى الوجود دون التصور وان كان من حيث عدم التعلق بها لا فى الوجود ولا فى التصور فالالهى ويسمى العلم الاعلى وما بعد الطبيعة كالبحث عن الواجب والمجردات وما يتعلق بذلك والعملية الى علم تهذيب الاخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم سياسة المدن (ف) انها (ان تعلقت باصلاح شخص) بانفراده (ف) علم (تهذيب الاخلاق أو) تعلقت باصلاح (أهل المنزل ف) علم (تدبير المنزل أو) باصلاح (أهل المدينة ف) علم (سياسة المدن) ثم ان الخلق وهو ملكة يصدر عن النفس بسببها أفعال

---

(قوله وقد تقسم الحكمة المفسرة الخ) أى الحكمة النظرية المتفرعة من العقل النظرى المفسرة بمعرفة الاشياء والعلم بها على ما هى الخ (قوله الى النظرية والعملية الخ) العملية بالمعنى الاول عبارة عن الاقدام على الاعمال والقيام بها ومتفرعة من العقل العملى سميت عملية للتفرع المذكور أو لكونها عبارة عن القيام بالاعمال بخلاف العملية بهذا المعنى فانها عبارة عن معرفة الاعمال الاختيارية ومتفرعة من العقل النظرى سميت عملية لان غايتها العمل فهما متباينان وأما النظرية بكلا المعنيين فعبارة من المعرفة الا انها بالمعنى الاخير أخص منها بالمعنى الاول (قوله وكل منهما الخ) أى من النظرية والعملية بالمعنيين الاخيرين اللذين هما قسمان من النظرية بالمعنى الاعم السابق أعنى معرفة الاشياء الخ (قوله وما بعد الطبيعة) لتأخره من الطبيعى فى آداب

بلا روية كمن يكتب شيأ من غير أن يفكر فى حرف حرف كما مر ينقسم الى فضيلة هى مبدأ لما هو كمال ورذيلة هى مبدأ لما هو نقصان والنفس الناطقة تحتاج فى تدبير البدن الى ملكات وقوى ثلاث قوة بها تعقل المحتاج اليه فى التدبير وتسمى قوة عقلية ملكية وقوة بها تجذب النافع للبدن وتسمى قوة شهوية بهيمية وقوة تدفع بها الضار له وتسمى قوة غضبية سبعية ولكل من القوى الثلاث أوساط هى فضائل وأطراف هى رذائل ولكل من الفضائل والرذائل أصول وفروع (وأصول الاخلاق الفاضلة) التى هى الاوساط ثلاثة أحدها (اعتدال القوة الشهوية) البهيمية (وهى العفة و) ثانيها اعتدال القوة (الغضبية) السبعية (وهى الشجاعة و) ثالثها اعتدال القوة (النطقية) الملكية (وهى الحكمة) التى هى ملكة يصدر عنها أفعال متوسطة بين أفعال الجربزة والغباوة فالحكمة بهذا المعنى غيرها بالمعنى السابق (ومجموعها العدالة) وهى أفضل من كل واحد من أجزائها الثلاثة لا من الحكمة المفسرة بمعرفة الاشياء كما هى اذ لا كمال أشرف من معرفة الله تعالى وصفاته والاطلاع على حقائق مخلوقاته وأحوالها وليست بهذا المعنى داخلة فى العدالة (ولكل منها) أى من

---

التعليم والتعلم ويسمى ماقبل الطبيعة أيضا لتقدمه بشرف الموضوع (قوله أفعال متوسطة بين افعال الجربزة الخ) المراد من الافعال هنا الادراكات كما يصرح به تفسيرها الاخير أعنى قولهم كيفية راسخة هى مبدأ ادراك الحقائق والتميز بين الصالح والفاسد متوسطة بين الجربزة والغباوة فتأمل (قوله فالحكمة بهذا المعنى غيرها الخ) ومغايرتها للحكمة العملية بمعنى القيام بالامور الخ والنظرية بمعنى معرفة الاشياء الخ ولمطلق الحكمة بمعنى خروج النفس من القوة الى الفعل فى كمالها الخ ظاهر وأما مغايرتها للنظرية بمعنى مبدا معرفة الاشياء الخ فلانها أخص منها فتبصر ويحتمل أن هذه القوة النطقية هى المدركة التى سبق أنها تخص من بين أنواع الحيوان بالانسان لانها المدركة للكليات ثم اعلم أن ههنا فائدة ينبغى التنبيه عليها وهى أنهم ذكروا أنه تظهر من النفوس الانسانية غرائب تنقسم على ثلاثة أقسام الاول مايتعلق بانفعال

الاخـلاق الفاضلة التى هى العفة والشجاعة والحكمة (طرفا افراط وتفريط هما رذيلة فللعفة الخمود) الذى هو تفريط (والفجور) الذى هو افراط (وللشجاعة التهور) الذى هو افـراط (والجـبن) الذى هو تفريط (وللحكمة الجربزة) التى هى افراط (والغباوة) التى هى تفريط وهـذه الاطراف الستة أصول الرذائل وفروع كل من الفضائل والرذائل مذكورة فى كتب الاخلاق

(البحث الثانى) من المقالة (فى العـقل احتجوا على وجوده بأن أول المخلوقات) صادر عن البارى تعالى وهو واحد من جميع الجهات والصادر عن الواحـد لا يكون الا واحدا فأول المخلوقات (لا يجوز أن يكون جسما التركبه) لما مر (ولا) يجوز أيضا

---

النفس والثانى ما يتعلق بادراكاتها حالة النوم والثالث ما يتعلق بادراكاتها فى اليقظة * بيان الاول هو أن النفس كما مر تأثيرا فى البـدن كالجواهر العالية المجردة فى عالم الكون والفساد وليس ذلك التأثير فى البدن مقصورا على جهة أنها منطبعة فيه بل هو لعلاقة عشقية بينهما أيضا فحينئذ لا يبعد أن يكون لها قوة تقوى بها على التأثـير فى بدن آخر أيضا فى حيوان آخر بل فى أجسام أخر لمناسـبة لها ببدنها على وجه خاص فلا يبعد أن تقـدر بها على تحريك وتسكين وتكثيف وتخلخل يتبعها سحب ورياح وصواعق وزلازل وينبوع ماء وجريان عين ونحو ذلك وكذا على اهـلاك بدن أو ازالة مرض أو دفع مؤذ أو غـير ذلك ثم أمثال هـذه اذا صدرت عن نفس شريفة فان كانت مقرونة بدعوى النبوة فمعجزة والا فكرامة وقد تكون فى بعض النفوس خاصية تحدث فيما أعجبها أذى ظاهرا وهو الاصابة بالعين وقد تستعين النفس فى احداث تلك الغرائب بمزاولة أعمال مخصوصة وهى السحر وقالوا لا تجامع الا النفس الشريرة أو بقوى بعض الازواح وهو العزائم أو بالاجرام الفلكية وهى دعوة الكواكب أو بالنسـبة الرياضـية وهى الحيل الهندسية أو بتمزيج بعض القوى السماوية بالارضية وهى الطلسمات أو بالخواص العنصرية وهى النيرنجات وقد يتركب بعض هـذه مع بعض آخر كجر الاثقال ونحوه * وبيان الثانى ان النفس لاشتغالها بالتفكر فيما تورد عليها الحواس قلما تفرغ للاتصال

أن يكون (هيولى أو صورة للزوم) وجود كل منهما عند وجود الاخرى فلو كان أول المخلوقات احداهما لزم أن تكون هى فاعلة للاخرى والازم وجود احداهما بدون الاخرى و (فاعلية احداهما للاخرى) محال أما المادة فلأن شأنها القبول دون الفعل وأما الصورة فلأنها انما تكون فاعلة بمشاركة المادة فيلزم تقدم المادة على نفسها (ولا عرضا الافتقاره الى غير فاعله) أيضا الامتناع وجوده بدون المحل فالمحل اما معلول الواجب فيلزم صدور الكثير أعنى العرض والمحل عن الواحد الحقيقى واما للعرض فيلزم تقدم الشئ على نفسه (ولا نفسا) لأن أول المخلوقات يكون مستقلا بايجاد مابعده و (انه لا تستقل بايجاد ما بعدها) بل فعلها مشروط بالبدن فالبدن اما معلول الواجب فيلزم صدور الكثير عن الواحد أو النفس فيلزم تقدم الشئ على نفسه فأول المخلوقات يجب أن يكون جوهرا مجردا فى ذاته وفعله وهو المعنى من العقل (و) احتجوا عليه أيضا (بأن علة أول الاجسام لابد أن تشتمل على كثرة لئلا يتعدد اثر الواحد) الحقيقى فلا يكون الواجب علة لها (و) لابد أيضا (أن يستغنى فى ذاته وفعله عن الجسمية لئلا يفضى الى تقدم الشئ) وهو الجسم (على نفسه)

---

بالجواهر المجردة العالية لكن عند ركود الحواس بسبب انخناس الروح العامل لقوة الحس فى النوم قد تتصل النفس بتلك الجواهر وينطبع فيها مافى الجواهر من صور الاشياء سيما ماهو لائق بتلك النفس من أحوالها وأحوال مايقرب منها من الاهل والولد والمال والبلد وتلك الصور قد تكون جزئية فى نفسها وقد تكون كلية تخيلها المخيلة بصور جزئية ثم تنتقل من الخيال الى الحس المشترك فان كانت باقية على حالها بحيث لاتفاوت بينها وبين مافى المخيلة أصلا أوالا بالكلية والجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير والا فان كانت هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها كما اذا صور المعنى بصورة لازمة أوضده فهى رؤيا تعبيروان لم تكن هناك مناسبة يوقف عليها فهى اضغاث أحلام * وبيان الثالث ان النفس قد تكون كاملة القوة تفى بالجانبين المتجاذبين فلا يمنعها الاشتغال بتدبير البدن عن الاتصال بالمبادى العالية وان المخيلة أيضا تكون قوية قادرة على

ولاشئ من الممكنات سوى العقل بمستغن عن الجسمية فلابد أن تكون عقلا أما عدم استغناء الجسم والعرض عنها فظاهر وأما النفس فلأن فعلها مشروط بالجسم وأما الهيولى والصورة فلأن كلا منهما لا يوجد بدون الاخرى ومجموعهما جسم هذا ورد الوجهين ظاهر مستغن عن البيان (و) احتجوا أيضا (بأن دوام حركات الافلاك ليس الا) لطلب شئ لانها ارادية بزعمهم ولا يجوز أن يكون محسوسا لان طلب المحسوس اما لجذب الملائم أو دفع المنافر المقصود بهما حفظ الصورة عن الفساد

---

استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فحينئذ لا يبعد أن يقع لمثل هذه النفس فى اليقظة اتصال بالمبادى وينطبع فيها صور بعض المغيبات ثم يفضى الامر الى المتخيلة ثم ينتقل الى الحس المشترك وربما يكون ذلك بسماع صوت أو بخطاب من انسان أو ملك أو جن أو برد مكتوبا على لوح وقد تكون مشاهدة تلك المغيبات لا لشرف النفس وكمال قوتها بل بفساد فى آلاتها كما فى مرض أو جنون وقد تكون بالرياضات المضعفة للقوى العائقة عن اتصالها بالمبادى وكل ذلك من الاسباب المؤثرة عند الفلاسفة والعادية عندنا هذا مجمل ما فصله المصنف فى كتبه ثم ان الجمهور على أنه ليست لغير الانسان من الحيوانات نفوس مجردة مدركة للكليات وذهب بعض الى أنه لا يعرف وجودها لها لعدم الدليل ولا يقطع بانتفائها لقيام الاحتمال وذهب آخرون الى ثبوتها لها تمسكا بالمعقول والمنقول أما المعقول فهو أنه يشاهد منها أفعال غريبة يعجز منها أكثر العقلاء تدل على ان لها ادراكات كلية وتصورات عقلية وأما المنقول فكقوله تعالى كل قد علم صلاته وتسبيحه الآية وأوحى ربك الى النحل الآية أحطت بما لم تحط به الآية ادخلوا مساكنكم الآية وما من دابة فى الارض ولا طائر الآية ( قوله ورد الوجهين ظاهر الخ ) فانه اعترض عليهما بمنع بعض مقدماتهما فقيل لا نسلم امتناع صدور الكثرة عن الواحد وقد تكلمنا عليه فيما

ويمتنع الخرق والالتئام والكون والفساد على الافلاك فتعين أن يكون معقولا معشوقا لها لان دوام الحركة الارادية انما يكون لفرط طلب تقتضيه محبة مفرطة هي العشق فالطالب إما أن يريد نيل ذاته أو صفاته أو نيل شبه أحدهما لما كان له تعلق بالمعشوق لكن دوام الطلب انما يكون (لنيل شبه دائم) بتعاقب الافراد الالى نهاية (غير مستقر) بحيث ينقضي شبه ويحصل آخر (بمعقول) في ذاته أو صفته متعلق بشبه (كامل) هذا المعقول (بالفعل) ولهذا يطلب ويعشق ويكون بحيث (لا تتناهى كمالاته) الباعثة لدوام الحركة (والا) يكن لنيل شبه كذلك فاما أن يكون النيل ذات المعقول أو صفته أو يكون لنيل شبه باحدهما غير دائم مستقر وعلى التقادير اما أن يكون النيل حاصلا أولا وعلى الاول (يلزم الانقطاع) أي انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل وانقطاع الحركة محال لانها علة وجود الزمان وعلى الثاني لابد من اليأس فيلزم الانقطاع أيضا (أو) دوام (طلب المحال) على

---

م ولو سلم فلم لا يجوز أن يكون مختارا يصدر عنه الكثرة بواسطة ارادته وأيضا لانسلم أن أول مايصدر عن الواجب لولم يكن عقلا يلزم أن يكون أحد الامور المذكورة لم لا يجوز أن يكون صفة من صفاته ويصدر الكثرة عنها أو من الذات بواسطتها وأيضا لانسلم أن المعلول الاول يجب أن يكون علة لما بعده لجواز أن يكون واسطة وأيضا لانسلم أن البدن شرط لفاعلية النفس بل هو علة لادراكها تأمل فان قيل فتكون حينئذ مستغنية من المادة في ذاته وفعله ولانعني بالعقل سوى هذا أجيب بان المدعى اثبات جوهر مفارق في ذاته وفعله الايجادي والادراكي معا فاذا جاز أن يكون الصادر الاول مستغنيا عن المادة في فعله الايجادي دون الادراكي فلا يخلو اما أن يشترط في النفس الافتقار الى المادة في الادراك فقط كان ذلك الصادر نفسا أوفيه وفي الايجادي معا لم يكن عقلا ولانفسا وعلى التقديرين لاتتم الدعوى المذكورة (قوله فتعين أن يكون معقولا الخ) أقول هذا ممنوع اذ لايلزم من عدم كون ذلك الشئ محسوسا كونه معقولا لجواز أن يكون نفسا اللهم الا أن يراد بالمحسوس أعم من أن

أن نيل الصفة فقط محال لامتناع انفكاكها عن المحل (وليس هو) أى ذلك المعقول (الواجب) لذاته (والالم تختلف الحركات) لامتناع تعدد الواجب (فتعين العقل) واعترض عليه بانا لانسلم أن حركات الافلاك ارادية ولا وجوب دوام حركاتها ولأن طالب المحسوس انما يكون للجذب أو الدفع لم لا يجوز أن يكون لمعرفته ولاستحالة الكون والفساد على الافلاك ولأنه يلزم من عدم النيل حصول اليأس لم لا يجوز أن يدوم الرجاء ولا من نيل المعشوق انقطاع الطلب لم لا يجوز أن يكون المعشوق أو حاله أمرا غير قار يحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم فى الشبه هذا ولما فرغ من الاحتجاج على وجود العقل أراد بيان أحكامه فقال (والعقول جواهر مجردة عن المواد فى ذاتها وجميع أفعالها) بخلاف النفس فانها وان كانت مجردة فى ذاتها عن المادة لكنها مفتقرة اليها فى أفعالها (وزعموا أنها لا تكون أقل من عشرة) لان الاول مصدر لفلك ونفس وعقل وهكذا الى آخر الافلاك الثابتة بالدليل فتكون العقول الصادرة تسعة ومع الاول المصدر عشرة وأما فى جانب الكثرة فالعلم عند الله تعالى (والعاشر) الذى (هو) عقل الفلك الاخير (المدبر لعالم العناصر) بحسب الاستعدادات الحاصلة للمواد العنصرية بتجدد الاوضاع الفلكية والمراد بتدبير العقول التأثير وافاضة الكمال لا التصرف الذى للنفوس مع الابدان (و) زعموا (أنها أزلية) لما أن كل حادث مسبوق بمادة يحل فيها كالصور والاعراض أو يتعلق بها كالنفوس والعقول مبرأة عن ذلك (منحصرة أنواعها فى أشخاصها) لان تعدد الاشخاص لا يكون الا بحسب المواد وما يكتنفها (جامعة

---

يكون محسوسا فى ذاته أو متعلقا بالمحسوس فتدبره جدا (قوله ولا من نيل المعشوق انقطاع الطلب الخ) أقول هذا المنع والمنع الذى قبله ومنع وجوب دوام الحركات لا تضر بمطلوبهم فانه اذا سلم أن مطلوب الافلاك بحركاتها هو أمر معقول لا محسوس بالمعنى الاعم الذى مر وسلم أن ذلك المعقول لا يجوز أن يكون هو الواجب تعين أن

لكمالاتها) يعني أن كمالاتها حاصلة بالفعل لان الخروج من القوة الى الفعل لا يكون الا لماله مادة (عاقلة لذواتها) لانها حاضرة بماهياتها عند ذواتها وهو معنى التعقل اذ لا يتصور فى تعقل الشئ لنفسه حصول المثال وفيه أنه يجوز أن يكون شرط التعقل حضور الماهية المغايرة كما فى الحواس فان الاحساس انما يكون بحصول صورة مغايرة عند الحاسة لا بحصول صورة مطلقا والا كانت الحواس مدركة لصورها الخارجية وليس كذلك (و) عاقلة أيضا (لسائر المجردات وجميع الكليات) لامكان تعقلها لبراءتها عن اللواحق المانعة وكل ما يصح للعقول فهو حاصل لها بالفعل كما مر (و) زعموا (أنها مبادٍ لكمالات النفوس) فان الاخير من العقول وهو المسمى بالعقل الفعال يعطى النفوس البشرية كمالاتها والموجب للحركة السرمدية للفلك هو العقل لا بطريق المباشرة والا لكان له تعلق بالجسم من جهة

(قوله والا كانت الحواس الخ) ويمكن ان يقال انه مبنى على أن الادراك انما هو للنفس دون الحواس فانها آلات محضة لا ادراك لها فضلا عن ادراك صورها الخارجية اه منه

يكون عقلا وهو المطلوب غايته استدراك بعض مقدمات الدليل فتفطنه (قوله حاضرة بماهياتها عند ذواتها الخ) أى عند ذواتها المجردة كما صرح به فى شرح المقاصد فحينئذ يكون حاصل الكلام ان حضور الماهية كافية فى ادراك المدرك لها ان كان المدرك من المجردات فاندفع ما يأتى من قوله وفيه أنه يجوز الخ وذلك لان القياس على الحواس قياس مع الفارق ضرورة انها على تسليم كونها مدركة من الماديات لا المجردات فقوله كما فى الحواس الخ ان أراد به كما فى ادراك الحواس قلنا لا نسلم انها مدركة بل المدرك هو النفس بواسطتها كما مر تحقيقه وان أراد به كما فى ادراك النفس بواسطة الحواس قلنا اشتراط تعقل المدرك بالواسطة بحضور الصورة المغايرة لا يوجب اشتراط تعقله بلا واسطة بذلك (قوله حضور الماهية المغايرة الخ) أى المغايرة للماهية الخارجية للمدرك على صيغة اسم المفعول بنحو من المغايرة بحيث لا ينافى القول باتحاد العلم بالمعلوم كما حقق فى محله ويمكن أن يراد منها المغايرة لماهية المدرك على صيغة اسم الفاعل فتدبر (قوله والا لكانت الحواس الخ) انما يتم لو تم انها مدركة وقد سبق

التصرف فيه فلم يكن عقلا بل بطريق الافاضة على النفس المحركة بقوته الغير المتناهية تحريكا غير متناه على سبيل الوساطة دون المبدئية لامتناع صدور غير المتناهي عما يتعلق بالاجسام مالم يكن مستمدا من مبدإ عقلي غير متناهي القوة (و) انها مبادى (الاجسام) لما مر من أن علة الاجسام لابد أن تشتمل على كثرة فلا يكون الواجب وان يستغني في ذاته وفعله عن الجسمية فلا يكون نفسا أو عرضا أو جسما أو شيأ من أجزائه (و) لاشك أن للعقل وجودا وإمكانا في نفسه ووجوبا بالغير فزعموا أنه (يصدر عن) العقل (الاول باعتبار وجوده عقل وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار امكانه جسم) اسنادا للاشرف الى الاشرف وهكذا من الثاني عقل ونفس وفلك الى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الافلاك ثم تدبير عالم العناصر الى العقل العاشر لانها ليست متفقة الحقيقة حتى يلزم عدم اختلاف آثارها (وزعموا أن الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية) ولذلك جعل هذا البحث من مباحث العقول (و) زعموا (أن الجن أرواح) هي جواهر (مجردة لها تصرف) وتأثير (في الاجسام العنصرية) من غير تعلق بها تعلق النفوس البشرية بابدانها كما قال في شرح المقاصد (و) ان (الشياطين هي القوى

---

انها آلات ادراك النفس فافهم (قوله بقوته الغير المتناهية الخ) أى قوة العقل فهو متعلق بالاضافة لابالمحركة لئلا يوهم كون العقل آلة للنفس (قوله تحريكا الخ) الاولى جعله معمولا للاضافة أيضا دون المحركة (قوله على سبيل الوساطة الخ) أى وساطة النفس للعقل وكونها آلة له في ذلك التحريك الغير المتناهي لان تكون النفس مبدأ مستقلا فيه لامتناع صدور الخ اذا ظهر ذلك ظهر ان في العبارة نوع تقييد فتأمل (قوله لانها ليست متفقة الحقيقة الخ) اشارة الى جواب ماأورد من أن العقل اذا كان له الجهات الثلاث التى يصدر بها فلك ونفس وعقل آخر كان اللازم أن يصدر من العاشر أيضا ماذكر وهكذا الى غير النهاية فلم تنحصر العقول في عدد فضلا من العشرة وحاصل الجواب ظاهر لكن يبقى انه اذا كانت مختلفة بالنوع فما وجه انقطاع سلسلة

المتخيلة ) في أفراد الانسان من حيث استيلاؤها على القوى العاقلة وصرفها من جانب القدس واكتساب الكمالات العقلية الى اتباع الشهوات واللذات الحسية والوهمية ومنهم من زعم أن النفوس البشرية بعد مفارقتها عن الابدان ان كانت خيرة فهي الجن أو شريرة باعثة على الشرور والقبائح فهي الشياطين (و) زعموا (أن لكل فلك روحا) أي نفسا (كليا) يدبر أمره (ينشعب) ويفيض (منه أرواح) ونفوس (كثيرة) متعلقة بأجزائه كما أن النفس الانسانية تدبر أمر البدن الانساني ولها قوى طبيعية وحيوانية ونفسانية بحسب كل عضو قال في شرح المقاصد وعلى هذا يحمل قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا وقوله تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش ( والمدبر لامر العرش يسمى بالنفس الكلية) والروح الاعظم (و) زعموا أن (لكل) نوع (من أنواع الكائنات) من الايام والساعات والبحار والمفاوز وأنواع النبات وغير ذلك (روحا يدبر أمره يسمى بالطباع التام) لذلك النوع يحفظه عن الآفات والمخافات فيظهر أثره في النوع

---

العقول والافلاك عند العاشر دون ماقبله فليتفطن ( قوله يحفظه عن الآفات والمخافات الخ) أقول المثل الافلاطونية عبارة عن هذه الارواح المجردة الكلية والجزئية المدبرة لانواع الكائنات وأجزائها فهي غير عالم المثال وقد يقال انها عبارة عنه ثم عالم المثال الذي ذهب اليه المتألهون من الحكماء وكثير من المكاشفين عالم بين عالمي المحسوس والمعقول واسطة بينهما بمعنى أنه ليس بتجرد المجردات ولا بكثافة الماديات قالوا ان فيه لكل موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات والهيئات والطعوم والروائح مثالا قدءما بذاته معلقا لافي محل ومادة يظهر للحس بمعونة مظهر من المظاهر كالخيال والمرآة والهواء والماء وهو عالم مقداري عظيم القسمة لاتحصى مدنه ومن جملتها مدينة جابلقا ومدينة جابلسا لايحصى مافيهما من الخلائق والعجائب وعدوا نحو الملائكة والجن من هذا العالم وبنوا عليه أمر المعاد والمنامات وكثيرا من ادراكات اليقظة عند المرض والخوف ونحو ذلك ثم القائلون بهذا العالم منهم من يدعى ثبوته

ظهور أثر النفس الانسانية فى الشخص (وعندنا) أن (الملائكة أجسام لطيفة) قادرة على أن (تتشكل بأشكال مختلفة شأنهم الخير والطاعة) كاملة فى العلم (والقدرة على الاعمال الشاقة) مسكنهم السموات وهم رسل الله الى الانبياء يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون (والجن) أجسام (كذلك الا أن منهم المطيع والعاصى والشياطين) أجسام نارية (شأنهم الشر والاغواء) والقاء الناس فى الفساد بتذكير أسباب المعاصى واللذات وانساء منافع الطاعات (ولا يمتنع ظهور الكل على بعض الابصار وفى بعض الاحوال) دون البعض وذلك لاستناد الممكنات الى القادر المختار (وما على كل كلام فى كل باب أعرضنا عنه مخافة الاطناب) وانا قد أشرنا الى بعض منه بعون الملك الوهاب (والله الهادى الى طريق الصواب) واليه المرجع والمآب واذ قد فرغ عن مباحث الممكنات شرع فى مباحث الالهيات المتوقفة عليها فقال

## (الباب الخامس فى الالهيات)

أى فى المباحث المتعلقة بذاته تعالى وتنزيهاته وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه وأفعاله وأسمائه (وفيه فصول) ۞ (الفصل الاول فى) تقرير الادلة

---

بالمكاشفة ومنهم من يحتج عليه بأن ما يشاهد من تلك الصور فى المظاهر ليس عدما صرفا ولا من الماديات وهو ظاهر ولا من عالم العقل لانها ذوات مقدار ولا مرتسما فى الاجزاء الدماغية لامتناع ارتسام الكبير فى الصغير فلابد من تحقق هذا العالم هذا اجمال ما فصل فى ذلك لكن المصنف قال لما كانت الدعوى عالية والشبهة واهية لم يلتفت اليها المتكلمون والمحققون من الحكماء (وأقول) لا كلام مع المكاشفين منهم لكن قد قوينا أمر أهل النظر منهم فى بعض رسائلنا والله يهدى من يشاء من عباده المتقين والحمد لله رب العالمين (قوله وانا قد أشرنا الى بعض منه الخ) وانا أيضا قد أشرنا الى بعض آخر على سبيل التعديل والجرح محاكمة بين شرح المقاصد وهذا الشرح

على وجود (الذات) وتحقيق أنه هل يخالف سائر الذوات وطريق اثبات الواجب عند الحكماء أنه (لابد للممكنات من) علة بها يترجح وجودها على عدمها فان كانت واجبا فذاك وان كانت ممكنا فلا بد له من علة أيضا وينقل الكلام اليها فاما أن يدور أو يتسلسل وذلك محال أو ينتهي الى (واجب) وهو المطلوب (و) عند المتكلمين انه لابد (ل) حدوث (المحدثات من) محدث فان كان قديما فذاك وان كان حادثا فلا بد له أيضا من محدث وينقل الكلام اليه فلا بد من الانتهاء الى (قديم دفعا للدور والتسلسل)

---

والمرجو من الكرام العفو من زلة أقدام الاقلام والافهام (قوله على وجود الذات الخ) أى ذات الواجب (قوله بها يترجح وجودها الخ) والالزم الترجح بلا مرجح وقد تقدم بطلانه وتوهم بعض انه يمكن الاستدلال على وجود الواجب بحيث لايتوقف على امتناع الترجح بلا مرجح بأن يقال لابد أن يكون فى الموجودات موجود لايفتقر الى الغير دفعا للدور والتسلسل ولامعنى للواجب سوى هذا ويرد عليه بأن مجرد الاستغناء عن الغير لايقتضى الوجوب وامتناع العدم الاعلى تقدير بطلان الترجح المذكور والا لجاز أن يكون المستغنى عن الغير بحيث يوجد تارة ويعدم أخرى من غير أن يكون وجوده وعدمه لذاته ولالغيره بل بمجرد الاتفاق فانهم (قوله فاما أن يدور أو يتسلسل الخ) ومنهم من ذهب الى أنه يمكن الاستدلال على الواجب بحيث لايفتقر الى ابطال الدور والتسلسل كان يقال لو لم يكن فى الموجودات واجب لكانت بأسرها ممكنة فيلزم وجود الممكنات لذواتها وهو محال واعترض عليه بأن وجود الممكن لذاته انما يلزم لو لم يكن كل من السلسلة مستندا الى ممكن آخر لا الى نهاية وهو المعنى بالتسلسل وان أريد من وجودها وجود مجموع الممكنات من حيث هو مجموع قلنا فلابد حينئذ من بيان ان علتها ليست نفسا ولا جزأ منها بل خارجا منها وهذا أحد الادلة على بطلان التسلسل على ما مر مفصلا فهذا الوجه أيضا مشتمل على اعتبار ابطال التسلسل فليتأمل (قوله فلا بد من الانتهاء الى قديم الخ) ان قيل يرد عليهم ما جوزه الحكماء من تعاقب الحوادث من غير بداية كالحركات والاوضاع الفلكية أجيب بأن ذلك مردود أما أولا فلما مر فى مسئلة حدوث العالم وأما ثانيا فلأن ذلك التجويز انما هو

واثبات القديم عندهم اثبات للواجب اذلم يقولوا بقدم شئ من الممكنات (وقد شاع فى الكتاب الالهى الارشاد الى الاستدلال) على وجود صانع قديم قادر حكيم (بالآفاق والانفس) كقوله تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم وقوله تعالى ألم نخلقكم من ماء مهين الى غير ذلك وقد صح الاستدلال بها (بذواتها اوصفاتها الامكانها وحدوثها) وافتقار الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث ضرورى وانما شاع ذلك (لانه الظاهر فى نظر الكل النافع للجمهور) اذلاشك لأحد فى وجودها واختلاف صفات لها فان قيل ذلك انما يدل على انه لابد لها من صانع وأما أنه قديم واجب لذاته فلا قلنا انه يفيد الظن بأنه غنى مطلق (والاستكثار فيه ربما) يقوى الظن بحيث

---

فى المعدات دون العلل الموجودة التى لابد من وجودها عند وجود المعلول فافهم (قوله اذ لم يقولوا بقدم شئ من الممكنات الخ) أقول هذا مسلم عند النافين الصفات الحقيقية الزائدة على ذات الواجب وأما عند جمهورهم القائلين بها فلا فانها قديمة عندهم كما سبق وليست بواجبة وجوبا ذاتيا فهى ممكنة لامحالة فاثبات القديم عندهم لايكون اثباتا للواجب ويمكن أن يجاب بأن المراد مما ذكروه أنهم لم يقولوا بقدم شئ قائم بنفسه من الممكنات لان الكلام فى المؤثر الموجد وهو لايكون الامستقلا قائما بنفسه والمستقل بنفسه اذا ثبت قدمه ثبت وجوبه لذاته فاحفظه فانه لاتجده فى غيرنا (قوله فان قيل ذلك انما يدل على أنه الخ) حاصل السؤال أن الاستدلال بمجرد ضرورة افتقار الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث من غير أن يتمسك بالانظار الدقيقة وابطال التسلسل وان دل يقينا على أنه لابد للممكنات والمحدثات من صانع لكنه لايفيد اليقين بان ذلك الصانع واجب لذاته والمطلوب هو هذا (قوله قلنا الخ) حاصل الجواب أن ذلك قد يفيد اليقين بالمطلوب لكن بالاستكثار أوالتأمل فيه المقترن بالبعض الظاهر من أدلة بطلان التسلسل من غير حاجة الى التمسك بالانظار الدقيقة الخفية المذكورة لبيان ذلك هذا غاية التحرير الذى يندفع به مايرد لبعض القاصرين الناظرين هنا فتبصر

(يفضي الى اليقين) به (و) زوال احتمال الغير بل (التأمل فيه) ولو بدون الاستكثار يفضي (الى أن الصانع لمثل هذا لا يكون الا غنيا مطلقا) يفتقر اليه كل شئ ولا يفتقر هو الى شئ (موصوفا بصفات الكمال منزها عن الزوال) وذلك لان ذهن العاقل ينساق الى أن هـذا الصانع ان كان هو الواجب فذلك وان كان هو مخلوقا فخالقه أولى بأن يكون قادرا حكيما ولا يذهب ذلك الى غير النهاية لظهور بعض أدلة بطلان التسلسل فيكون المنتهى الى الواجب تعالى (ثم الحق أن ذات الواجب مخالف لسائر الذوات) من الممكنات (لئلا يلزم وجوب الممكن) على تقدير وجوب الذات المشترك فيهما (أو امكان الواجب) على تقدير امكانها نعم يشارك ذاته ذات الممكن بمعنى أن مفهوم الذات أعني ما يقوم بنفسه صادق على الكل صدق العارض على المعروض فنشأ الغلط عدم الفرق بين المفهوم وما صدق عليه (وأن كونه أزليا) و (أبديا) بعد اثبات صانع واجب الوجود (غني عن البيان) لان من ضرورة الوجوب امتناع العدم السابق واللاحق وبعض المتكلمين لما اقتصروا في البيان على أن لهذا العالم صانعا من غير بيان كونه واجبا احتاجوا الى اثبات كونه أزليا بأنه لو كان حادثا لكان له محدث وتسلسل وأبديا بأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه لكونه واجبا أو منتسبا اليه بطريق الايجاب

---

(قوله يفضي الى اليقين به) أى بكونه واجبا لذاته فالضمير المجرور ليس عائدا الى كونه غنيا مطلقا واذ ان السوق ظاهرا فى ذلك لما مر أن مجرد الاستغناء لا يقتضى الوجوب لذاته وليس المراد من الغنى ما يساوق الواجب لذاته والا لم يحتج فيما يأتى قريبا الى تقييده بالتنزه من الزوال فتفطن حتى ينكشف عليك حقيقة الحال (قوله على تقدير اشتراك الكل فى الوجوب الخ) هـذا انما يتم على تقدير كون الوجوب من لوازم الذات وما اذا جعل من لوازم الذات مع الخصوصية فاللازم هو التركيب المنافى للوجوب وهو الواجب عند المتكلمين ظاهر جدا (قوله بطريق الايجاب الخ) كما فى صفات القديم المنتسب الى الواجب انما هو لتتميم المسئلة

(فصل فى التنزيهات) أى سلب ما لا يليق به تعالى عنه وفيه مباحث الاول فى نفى الكثرة عنه بحسب الاجزاء والجزئيات (الواجب لذاته لا جزء له والا لأمكن) لان كل جزء منه لا يجوز أن يكون واجبا والا تعدد الواجب وسنبطله وعلى تقدير امكانه لزم احتياج الواجب فى ذاته الى الممكن فيكون هو أولى بالامكان (ولا تعدد لافراده لان ما به الامتياز إما نفس الماهية الواجبة أو جزؤها أو لازمها فلا تعدد) اذ الواجب حينئذ لا يكون بدون ذلك مع أنه على تقدير كونه جزء الماهية يلزم التركب المستلزم للامكان (أو منفصل) عنها (فلا وجوب) للاحتياج المنافى للوجوب (ولان وقوع ما قصده الواجبان) المفروضان المستقلان بالقدرة والارادة (اما بهما معا فلا استقلال) وهو خلاف المفروض (أو بكل منهما فتوارد العلتين) المستقلتين (على معلول واحد) شخصى وبطلانه ضرورى (أو باحدهما فيترجح بلا مرجح) لان المقتضى للقادرية ذات الاله وللمقدورية هو الامكان فنسبة

---

والا فالاقتصار على ذكر الشق الاول أعنى ما يكون واجبا كاف فيما هنا لما مر أن الكلام فى قدم الموجد القائم بنفسه فتفطن (قوله لان كل جزء منه لا يجوز أن يكون واجبا الخ) أقول الاوفق بالمقام أن يقول لان كل جزء منه لا يخلو اما أن يكون واجبا أو ممكنا وعلى التقدير بن يلزم احتياج الواجب فى ذاته الى جزئه الذى هو غيره والمحتاج الى الغير ممكن لان ذاته بدون ملاحظة ذلك الغير لا يكون كافيا فى وجوده وان لم يكن الغير فاعلا له كما سيأتى التصريح به ويزيد التقدير الاول بلزوم تعدد الواجب وسنبطله أيضا والتقدير الثانى بلزوم كونه أولى بالامكان فتدبر (قوله وعلى تقدير امكانه الخ) أى امكان كل جزء منه فانهم (قوله اذ الواجب حينئذ لا يكون بدون ذلك الخ) وههنا بحث وهو انه لم لا يجوز أن يكون الامتياز بنفس الماهية بمعنى أن يكون لكل ماهية مخصوصة منحصرة فى فرد يمتاز كل عن الآخر بماهيته الممتازة بنفسها ويلزم كلا منهما الوجوب اذ لا امتناع فى كون الوجوب لازما أعم فلم يستلزم كون التعين بنفس الماهية انتفاء التعدد انما يلزم ذلك لو اتحدا فى الماهية وهذا محصل الشبهة المشهورة المنسوبة

الممكنات الى الالهين المفروضين على السواء من غير رجحان فان قيل يجوز أن لا يقع للزوم المحال قلنا فيلزم عجزهما (ولان أحدهما ان لم يتمكن من) ارادة (ضد ماقصده الآخر عجز) حيث لم يقدر على ماهو ممكن فى نفسه أعنى ارادة الضد (وان تمكن فان وقعا معا) بعد الارادتين (لزم اجتماع الضدين) وبطلانه بديهى (والا) يقعا (لزم عجزهما) معا على تقدير عدم وقوع مراديهما العدم وفاء قدرتيهما بذلك (أو عجز أحدهما) على تقدير وقوع أحدهما دون الآخر لعدم وفاء قدرته (مع لزوم ارتفاع) النقيضين (مثل الحركة والسكون) لشئ واحد فى زمان واحد على الاول (و) لزوم (الترجيح بلا مرجح) على الثانى وهو ظاهر وهذا يسمى برهان التمانع (ولانهما ان اتفقا على كل مقدور فالتوارد) لازم (والا ف)مفاسد (التمانع) من عجزهما أو عجز أحدهما مع ارتفاع مثل الحركة والسكون ولزوم الترجيح بلا مرجح (والنصوص) الواردة فى نفى التعدد (كثيرة و) قوله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا اشارة الى دليل التمانع)

الى ابن كمونه وقد أجيب بوجوه مفصلة فى كتب القوم فلتراجع والذى يخطر بالبال أن اشتراكهما فى عارض الوجوب يستلزم اشتراكهما فى شئ من الماهية ضرورة لزوم المناسبة بين المقتضى والمقتضى بناء على قواعدهم المقررة فاذن يلزم تركبهما المنافى للوجوب فتدبر فانه دقيق ولكن لنا تحقيق آخر يندفع به هذا البحث بحذافيره على طريق سهل المأخذ حسن السلوك فليطلب فى رسالتنا الجديدة (قوله قلنا فيلزم عجزهما الخ) ان قيل العجز انما هو فى الممكن وهذا الوقوع مما يلزم استحالته فلا عجز قلت وقوع المقصود داخل فى المقدورات لامكانه فى نفسه على ماسبق وصيرورته محالا انما جاءت من التعدد فالتعدد محال وهو المطلوب فان قيل يجوز أن يقع بهما جميعا لا بكل منهما ليلزم المحال أجيب بأن ذلك باطل لان التقدير هو استقلال كل منهما (قوله حيث لم يقدر على ماهو ممكن فى نفسه الخ) وقد يقال لا نسلم أن ارادة أحدهما ضد ما أراده الآخر ممكنة حتى يكون عدم القدرة عليها عجزا وذلك لان الممكن فى نفسه قد يصير ممتنعا

تقريره على ما تفرد به بعض المحققين أنه لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود لان امكانه على هذا التقدير يستلزم امكان التمانع المستلزم للفاسد المذكورة فالمراد بالفساد عدم التكون (والمشركون هم الثنوية القائلون

---

لغيره والجواب أن الممكن فى نفسه ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب والممتنع فيما ذكره هو امتناع اجتماع الارادتين وهو لاينافى امكان كل فثبت أن لزوم المحال انما هو من وجود الالهين (قوله على ما تفرد به بعض المحققين الخ) قال فى شرح المقاصد فان أريد بالفساد عدم التكون فتقريره انه لو تعدد الاله لم تتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين أو بكل منهما أو بأحدهما والكل باطل أما الاول فلان من شأن الاله كمال القدرة وأما الآخران فلما مر وان أريد بالفساد الخروج عما عليه النظام فتقريره أنه لو تعدد الاله لكان بينهما التنازع والتغالب بحكم اللزوم العادى فلم يحصل بين أجزاء العالم الالتئام الذى باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل النظام الذى به بقاء الانواع اهـ فحينئذ أقول ان أراد الشارح رحمه الله بتفرد بعض المحققين بهذا التقرير أنه تقرير لم يتعرض له غير ذلك البعض كما هو الشائع من معنى التفرد بالشئ فممنوع ضرورة تعرض المسنف له أيضا كما ترى وان أراد به أنه تقرير لم يتعرض ذلك البعض لغيره فمع أن ذلك غير معلوم هو معنى غير شائع ان قيل لعله أراد به المعنى الشائع لكن المراد من التقرير ليس ارادة عدم التكون ولا الخروج عن النظام بل معنى آخر هو عدم الامكان كما صرح به بقوله لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا الخ ولعل هذا المعنى للفساد لم يتعرض له غير ذلك البعض قلت يبطله قوله فالمراد بالفساد عدم التكون فليتأمل جدا ثم اعلم أن حاصل هذا التقرير هو انه لو تعدد الاله لم يكن العالم ممكنا لان امكانه حينئذ يستلزم امكان التمانع المستلزم لامكان المفاسد المذكورة لكن العالم موجود فضلا عن امكانه فالمفاسد والتمانع ممتنعان فتعدد الواجب ممتنع وأقول هذا نظير أن يقال عند وجود الليل لو طلعت الشمس لم يكن وجود الليل ممكنا لان امكانه حينئذ يستلزم امكان اجتماع النقيضين لكن الليل موجود فضلا عن امكانه فاجتماع النقيضين محال فطلوع الشمس ممتنع وهذا انما يفيد امتناعه عند وجود

ب)الالهين (النور) هومبدأ الخيرات (والظلمة) مبدا الشرور (والمجوس) القائلون (بأهرمن) مبدا الشرور (ويزدان) مبدا الخيرات قالوا لو كان مبدأ الخير والشر واحدا لزم كون الواحد خيرا وشريرا والجواب منع الملازمة ان أريد بالخير من غلب خيره وبالشرير من غلب شره ومنع استحالة اللازم ان أريد خالق الخير وخالق الشر في الجملة غايه الامر أنه لا يصح اطلاق الشرير عليه لظهوره فيمن غلب شره (والمثبتون للولد) وهم النصارى القائلون بان المسيح ابن الله تعالى حيث ولد بلا أب وورد في الانجيل ذكرهما بالاب والابن والجواب بعد تسليم صحة النقل بلا تحريف أن معنى الابوة الربوبية وكونه المبدأ والمرجع ومعنى البنوة التوجه الى جناب الحق بالكلية كابن السبيل أو التشريف والكرامة (وعبدة الاصنام والكواكب لاستلزام استحقاق المعبودية الوجوب) لحصر استحقاق العبادة شرعا في الواجب (وأما القائلون بقدم الصفات) وهم الاشاعرة (و) القائلون (بخلق الحيوان) من اضافة المصدر لفاعله واللام الداخلة على المفعول أعني قوله (لافعاله) لتقوية العمل (والشيطان للقبائح) والشرور وهم المعتزلة (و) القائلون بخلق (العقول

---

الدليل وامكانه لامتناعه في نفسه مطلقا فحينئذ نقول التقرير السابق أيضا انما يفيد امتناع تعدد الاله على تقدير وجود العالم وامكانه لا في نفسه مطلقا والمقصود هو هذا فتدبر فانه من مزالق أقدام الافهام (قوله بأهرمن الخ) واختلفوا فيه هل هو قديم كيزدان أوحادث منه (قوله والجواب منع الملازمة الخ) وعورض أيضا بأن الخير ان لم يقدر على دفع الشرير أوشره فعاجز وان قدر ولم يفعل فشرير وان جعل ابقاؤه خيرا لما فيه من الحكم والمصالح فليكن نفس خالق الشرور والقبائح أيضا كذلك فلا يمتنع صدورها من الخير فتبصر (قوله والقائلون بخلق العقول الخ) فالعقول خالقة وحدها للنفوس ولبعض الاجسام أعني الافلاك كما سبق وهي مع الافلاك باستعداداتها خالقة لعالم العناصر كما ينادي عليه عبارة شرح المقاصد حيث قال فيه وتفويض تدبير عالم العناصر اليها والى الافلاك فقوله وخلق الافلاك الخ فيه تأمل اذ ظاهره

للنفوس و) لا (بعض الاجسام) كالافلاك (و) خلق (الافلاك) بالاستعدادات الحاصلة باوضاعها (لما فى عالم العناصر) على ماسبق وهم الفلاسفة (فيبالغون فى التوحيد) فاصحابنا يبالغون فى نفى تعدد الخالق والمعتزلة فى نفى تعدد القديم والفلاسفة فى كونه واحدا من جميع الجهات حتى لا يصدر عنه الا الواحد (الا أن القول بتعدد الذوات القديمة الموجدة لذوات مستقلة) كما قاله الفلاسفة (خطب هائل) لان قدم ما يقوم بنفسه وكذا خلق الاجسام من خواص الالوهية لاخلاف لاهل الاسلام فى ذلك * (و) البحث الثانى (الواجب ليس بجسم) لان كل جسم مركب وكل مركب محتاج الى جزئه الذى هو غيره وكل محتاج الى الغير ممكن لان ذاته من دون الغير لا يكون كافيا فى وجوده وان لم يكن ذلك الغير فاعلا له (ولا عرض للاحتياج) الى محل يقومه (ولا متحيز للزوم قدم الحيز) لامتناع المتحيز بدون الحيز

---

(قوله فى نفى تعدد الخالق) اذ لو لم يكن له تعالى الصفات كان موجبا و واحدا بالذات فلا يصدر عنه الا الواحد كما يقوله الفلاسفة فلا يكون حصر الخالقية فيه كما مر اه منه (قوله فى تعدد القديم) وأما قولهم بخلق الحيوان لافعاله والشيطان للقبائح فلأمر آخر يأتى اه منه (قوله وكذا خلق الاجسام الخ) لكن هذا بناء على ظاهر مذهبهم لا على ماهو التحقيق اه منه (قوله للزوم قدم الحيز الخ) سواء أريد به المكان الذى يمنع النزول أو الفضاء الذى يملؤه لان الملء لا يكون بدون المالئ والمملوء فلابد من وجوده ولا يضره القول بكونه موهوما لانه فى الحقيقة قول بعدم تحيزه لان الموهوم منفى ولان توهم التحيز والحيز انما هو فى الجسمانيات والله تعالى منزه عن الجسمية اه منه

---

يفيد استقلال الافلاك فى خلق عالم العناصر وليس كذلك فافهم (قوله لان قدم مايقوم بنفسه الخ) أى بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وأما بمعنى عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الالوهية لامن خواصها (قوله لامتناع المتحيز بدون الحيز الخ) حاصله ان الواجب لو كان محتاجا الى الحيز لازم قدم حيزه لان الواجب قديم وما يحتاج اليه القديم

والالازم باطل لما مر من حدوث ما سوى الواجب وهذا انما يتم لو كان الحيز موجود الاموهوما لكن التحيز عليه تعالى محال سواء كان الحيز موجودا أو موهوما أما اذا كان موجودا فظاهر وأما اذا كان موهوما فلأن تجويزأمر له تعالى كان محالا له تعالى على تقدير وجوده محال على أن ادراك الوهم انما هو للمعانى المتعلقة بالماديات والله تعالى منزه عن ذلك هذا ويجوز أن يكون المراد للزوم قدم الحيز (بل وجوبه) على تقدير وجوده وثبوته له تعالى فلا يرد شئ (وامكان الواجب) تعالى عن ذلك (لان المتحيز محتاج الى الحيز) والاحتياج من خواص

---

أولى بالقدم (قوله وهذا انما يتم الخ) حاصله منع المقدمة القائلة بأن ما يحتاج اليه القديم قديم لان القديم كما سبق هو الموجود الذى لم يسبق بالعدم ولا يلزم أن يكون الحيز الذى يحتاج اليه الواجب موجودا لم لا يجوز أن يكون هو الفراغ الموهوم الذى يقول به المتكلمون فحينئذ لا يتصف بالقدم وان لم ينفك منه القديم (قوله لكن التحيز عليه محال الخ) استدراك ببيان استحالة التحيز عليه تعالى بطريق آخر لا يرد عليه المنع المذكور (قوله فظاهر) للزوم قدمه الباطل (قوله وأما اذا كان موهوما الخ) هذا انما يتم لو كان معنى تحيز الشئ بالحيز الموهوم أن العقل يجوز له التحيز على تقدير وجوده وليس كذلك بل معناه ان هناك أمرا موهوما يجوز العقل اتصاف الشئ باشتغاله به على طريق التوهم وتجويز هذا له تعالى ليس مستلزما لامكان المحال الذى هو امكان كونه تعالى شاغلا لمكان موجود حتى يقال أن تجويز المحال أيضا محال فتدبر فانه دقيق (قوله ويجوز أن يكون المراد الخ) توجيه للزوم قدم الحيز بل وجوبه بتقييد ذلك اللزوم بتقدير وجود الحيز ليندفع المنع المذكور كما يصرح به قوله فلا يرد عليه شئ الخ ووجه عدم الورود بقوله فى الحاشية وأما على تقدير عدمه فلا حيز ولا تحيز اه أى فلا يتصف حينئذ بالقدم والوجوب ثم أقول لعل الشارح رحمه الله أخذ هذا التوجيه من قول المصنف فى شرح المقاصد بعد ذكر وجهين لامتناع كونه تعالى

الامكان ( دون العكس ) لجواز الخلاء والمستغنى عن الواجب أولى بالوجوب (ولا جوهر لامكانه) لانه عند المتكلمين حادث تحيز بذاته وكل حادث وكذا كل متحيز ممكن وعند الحكماء ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لافى موضوع وهذا انما يتصور فيما وجوده زائد على ماهيته (ولو أريد بالجوهر القائم بنفسه وبالجسم الموجود فيمتنع شرعا) أيضا لعدم اذن الشارع (واحتياطا) لايهامه المعنى الذى لايجوزه العقل وليس فى جهة لانها اسم لمنتهى الاشارة ومقصد المتحرك فلا تكون الا للجسم والجسمانى (والقول بأنه جسم على صورة انسان) فقيل شاب أمرد وقيل شيخ أشمط (أو غيره) فقيل مركب من لحم ودم وقيل

---

متحيزا أحدهما لزوم قدم الحيز والآخر لزوم وجوب الحيز وامكان الواجب تعالى حيث قال ومبنى الوجهين على ان الحيز موجود لامتوهم اه وأنت خبير بأن عبارته كما تحتمل التوجيه تحتمل المنع أيضا بل الظاهر المنع كما لايخفى وأيضا الاولى للشارح تعميم المنع المذكور للوجهين كما عمم التوجيه أوتخصيص التوجيه بالوجه الاول كما خصص المنع به على انه لاوجه للفصل بين لزوم وجوب الحيز وامكان الواجب بما فصل به فان لزوم الوجوب والامكان المذكورين قد جعلهما المصنف فى شرح المقاصد وجها واحدا كما لايخفى على من راجعه وان مافصل به بينهما كما يكون توجيها للزوم وجوب الحيز يصلح توجيها للزوم امكان الواجب أيضا فتفطنه جدا ( قوله والمستغنى عن الواجب أولى الخ) قال فى شرح المقاصد والمستغنى عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه بطريق الاولى فيكون واجبا اه أقول الاستغناء من الواجب انما يستلزم لو كان الوجوب استغناء من حيث التأثير والايجاد وأما لو كان من حيث التحيز فلا وهو ظاهر على انه لاوجه لتغيير الشارح عبارة شرح المقاصد اذ الاستغناء عن الواجب لوسلم انه يستلزم انما يستلزم أصل الوجوب لاأولويته فتدبر جدا ( قوله انما يتصور فيما وجوده زائد الخ) وهو الممكن اذ الواجب ليس كذلك عندهم على ماسبق مفصلا ( قوله لايهامه المعنى الذى لايجوزه الخ) والمعنى المتعارف للجسم والجوهر الذى م

نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء (وفى جهة العلو مماسا العرش أو محاذيا له تمسكا) بظواهر الآيات كقوله تعالى وجاء ربك الرحمن على العرش استوى اليه يصعد الكلم الطيب ويبقى وجه ربك يد الله فوق أيديهم الى غير ذلك و (بأن كل موجود) اما (جسم أو جسمانى) أى حال فيه والواجب تعالى يمتنع أن يكون حالا فى الجسم لامتناع الاحتياج فتعين أن يكون جسما (و) بأن كل موجود إما (متحيز أو حال فيه) وتعين كونه متحيزا لما مر (و) انه اما (متصل بالعالم أو منفصل عنه) وأيا كان يكون فى جهة منه (جهالة) لعدم تمام انحصار هذه المنفصلات كيف وليس تركيبها من الشئ ونقيضه أو المساوى لنقيضه (والنصوص مؤولة) تأويلات مناسبة موافقة لما عليه الادلة القطعية العقلية على ما ذكر فى كتب التفسير سلوكا للطريق الاحكم الموافق للوقف على والراسخون فى العلم أو العلم

---

(قوله لما مر) من امتناع الاحتياج عليه تعالى (قوله أو المساوى لنقيضه الخ) فان نقيض الاتصال هو اللااتصال وهو أعم من الانفصال لصدقه بكون الشئ بحيث لا يكون متصلا ولا منفصلا بأن يكون مجردا غير مادى والاتصال والانفصال من لواحق الماديات وظاهر أن مبنى ما ذكر انما هو على ان التقابل بين الانفصال والاتصال تقابل العدم والملكة اذ لو كان بالايجاب والسلب فلا شك ان الانفصال يساوى نقيض الاتصال وحينئذ نمنع ان الانفصال بمعنى انتفاء الاتصال يقتضى الكون فى جهة فتبصر (قوله تأويلات مناسبة الخ) ان قيل اذا كان الحق نفى الحيز والجهة فما للكتب السماوية والاحاديث النبوية انها مشعرة فى مواضع لا تحصى بثبوت ذلك من غير أن يقع فى موضع منها تصريح بنفى ذلك مع أن المحقق بالبيان هو النفى أجيب بانه لما كان التنزيه من الجهة مما تقصر عنه عقول العامة حتى تكاد تجزم بأن ما ليس فى جهة ليس بموجود كان الانسب فى خطاباتهم والاقرب فى دعوتهم الى الحق ما يكون ظاهرا فى التشبيه وكون الصانع فى أشرف الجهات لكن مع تنبيهات دقيقة على تنزيهه المطلق من جميع سمات الحدوث والامكان وأما ما تقرر فى فطرة العقلاء مع اختلاف آرائهم من التوجه الى

بمعانيها مفوض الى الله تعالى مع اعتقاد حقيتها جريا على الطريق الاسلم الموافق للوقف على الله (و) البحث الثالث (لايتحد) بغيره (لماسبق) من امتناع اتحاد الاثنين (وللزوم الانقلاب) ان صار ممكنا كالغير (أو اجتماع الوجوب والامكان) ان بقي على وجوبه (ولايحل) فى غيره لانه يستلزم التحيز والاحتياج وذلك باطل (لامتناع الاحتياج و) امتناع (التحيز) على الله تعالى (وحكى الحلول والاتحاد عن النصارى فى حق عيسى) على نبينا وعليه الصلاة والسلام (وعن بعض

---

العلو فى الدعاء ورفع الايدى الى السماء فليس من جهة اعتقادهم انه فى تلك الجهة بل من جهة ان السماء قبلة الدعاء منها تتوقع الخيرات والبركات وهبوط الانوار ونزول الامطار المحيي للاقطار ثم لما ثبت أنه تعالى ليس بجسم ظهر أنه لا يتصف بشئ من الكيفيات كالشكل واللون والطعم والرائحة والفرح والغم واللذة والالم ونحوها وأما مايقوله الفلاسفة من ثبوت اللذة العقلية له تعالى لان كماله ملائمة وهو مدرك لها فيبتهج بها فمردود بأنه ان أريد أن الحالة التى نسميها اللذة هى نفس ادراك الملائم فغير معلوم وان أريد أن تلك الحالة حاصلة عند ادراك الملائم البتة فممنوع لم لايجوز أن يختص ذلك بادراكنا دون ادراكه تعالى فلهما مختلفان قطعا (قوله ان صار ممكنا الخ) أوصار الغير واجبا وانما لم يتعرض لهذا لانه بصدد بيان أحوال الواجب لاالممكن (قوله ان بقى على وجوبه الخ) الاولى أن يزيد عليه وبقى الغير على امكانه ليتم لزوم الاجتماع فتدبره فانه دقيق (قوله يستلزم التحيز الخ) قالوا لان المعقول من الحلول هو حصول العرض فى الحيز بتبعية الجوهر واعترض بصفات البارى وأجيب بأن الفلاسفة لايقولون بها والمتكلمون لايقولون بكونها أعراضا ولابحلولها فى الذات بل بقيامها به فليتأمل (قوله والاحتياج الخ) وذلك لان الحال سواء كان جسما فى مكان أوعرضا فى جوهر أو صورة فى مادة أوصفة فى موصوف يحتاج الى محله فى الجملة وأما الحلول الامتزاجى كالماء فى الورد فهو أيضا باطل فى حقه تعالى لانه من خواص الاجسام ومفض الى الانقسام بل عائد الى حلول الجسم فى المكان وقد يبين افتقار الحال الى المحل بأن حلوله فيه اما بوجوب ولزوم فهو يستلزم الافتقار أو بجواز فيستغنى من

الغلاة) من الشيعة (فى حق على) كرم الله وجهه (و) البحث الرابع (يمتنع اتصافه) تعالى (بحادث) بمعنى الموجود بعد العدم خلافا للكرامية (لانه) أى الاتصاف به (تغير) وهو على الله محال واعترض بأنه ان أريد بالتغير مجرد الانتقال من حال فالكبرى نفس المتنازع وان أريد تغير فى الواجبية أو تأثر

---

(قوله فى الواجبية) بان لايبقى الواجب واجبا حينئذ اه منه

---

المحل واستغناؤه خلاف مافرض من حلوله وقد يجعل هذا دليلا على أصل امتناع حلول الواجب فى غيره واعترض عليه بمنع مالزم على التقدير الاول لم لايجوز أن يوجب ذات الحال المحل والحلول ويستتبعهما ولا يفتقر اليهما فان وجوب اللوازم والآثار عن مقتض لايستلزم افتقاره اليهما وهو ظاهر وكذا يمنع مالزم على التقدير الثانى وذلك كالجسم المعين يحل فى الحيز المعين مع عدم احتياجه اليه بخصوصه فتدبر (قوله من الشيعة الخ) فان بعضا من أوائلهم الذين لهم قليل انتباه الى العلماء قال لايبعد أن يظهر الروحانى بالجسمانى كجبريل فى صورة دحية الكلبى والجن فى صورة بعض الاناسى فلا يبعد أن يظهر الله فى صورة بعض الكاملين ولكن فساده بين وأما متأخروهم الذين سلب الله عنهم الدراية بالمرة وليس عندهم من العلم مثقال ذرة جل مباحثاتهم الهذيان وكل بضاعاتهم متابعة النفس والشيطان فلا يليق التعرض من أهل العلم لاحوالهم وأقوالهم فانه تضييع للوقت وأما الصوفية الكاملون قدس الله أسرارهم فلهم أقوال ليست من الحلول والاتحاد فى شئ أصلا ولا يسع المقام بيانها فلتطلب من كتب أهل العرفان (قوله وان أريد تغير فى الواجبية الخ) أقول هذا الشق يحتمل شقوقا أحدها ان اتصاف الواجب بالحادث يوجب زوال وجوبه والثانى انه يوجب كون الواجب متأثرا من الغير وآثاره والثالث انه يوجب كون صفة الواجب التى هى الحادث متأثرا من غير ذاته وآثاره والكل ممنوع أما الاولان فظاهر وأما الاخير فلما صرح به الشارح من جواز أن يكون ذلك الحادث الذى اتصف به الواجب معلول الواجب وآثاره لالغيره ولما كان فى هذا المنع نوع خفاء تعرض رحمه الله لسنده دون الاولين

وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز أن يكون الحادث معلول الذات (ولانه يمتنع فى الازل) والازم جواز أزلية الحادث (فيلزم) على تقدير الجواز فيما لايزال (الانقلاب) من الامتناع الى الجواز وذلك باطل ورد بأن الممتنع فى الازل هو الاتصاف فى الازل لافيما لايزال (و) لانه (يوجب زوال ضده) وضد الحادث حادث لانه منقطع الى الحادث ولا شئ من القديم كذلك لان ماثبت قدمه امتنع عدمه

---

(قوله الحادث معلول الذات) جواز كون الحادث معلول الذات مبنى على كونه مختارا ولم يثبت بعد اه منه (قوله فيلزم على تقدير الجواز الخ) و يرد عليه أنه لايكون حادثا لان المستند الى القديم قديم تأمل اه منه (قوله لافيما لايزال الخ) أقول لو امتنع بالذات فى الازل لزم الانقلاب ولو أمكن فعدم وجوده فيه انما يكون لعدم علته فيه فلا يوجد فيما لايزال الا بحدوث علته والازم وجود المعلول بدون علته وحينئذ يلزم التسلسل فى الحوادث فتأمل اه منه مد ظله

---

وفق ماذكر فى شرح المقاصد فافهم ثم أقول لايبعد أن يقال المراد من التغير المحال عليه الحاصل بذلك الاتصاف تأثره بحدوث ذلك الحادث فيه ولو باحداث من ذاته فانه كما يمتنع تأثره بحدوث ذاته ولو من ذاته كذلك يمتنع تأثره بحدوث الوصف فيه ولو من ذاته فليتأمل تأملا يليق بالمقام (قوله تغير مافى الوجود الخ) أقول ان أراد به زوال وجود الموصوف وطريان وجود آخر عليه فممنوع كما هو ظاهر وان أراد به انضمام وجود شئ آخر الى وجوده فسلم لكن قوله فالواجب اما الاول الخ قلنا نختار ان الواجب هو الاول وأنه واجب قبل ذلك الانضمام و بعده ولا بطلان فيه أصلا وهو ظاهر وفى بعض نسخ الشرح ماحط عليه بخط البطلان فى بعضها وهو هذا على ان الحادث القائم بغيره لا يكون الاعرضا والقيام فيه انما هو التبعية فى التحيز فيلزم كونه تعالى متحيزا وهو باطل اه وهذه العلاوة مع انها ممنوعة ان لم تكن أحسن من توجيهه السابق لم تكن

(فيلزم عدم الخلو عن الحادث) لامتناع الخلو عن الشئ وضده وأجيب بأنه ان أريد بالضد ماهو المتعارف فلا نسلم أن لكل صفة ضدا وان الموصوف لايخلو عن الضدين وان أريد مجرد ماينافيه حتى ان عدم كل شئ ضد له فلا نسلم أن ضد الحادث حادث وأقول ان كان قيام الحادث به تعالى كمالا له لزم أن يكون قبله ناقصا والا وجب تنزيهه تعالى عنه (وأما الاتصاف بماله تعلق حادث) صفة التعلق أو مضاف اليه كالعلم والقدرة (أو بما يتجدد من السلوب) مثل كونه واحدا مجردا ليس فى جهة وحيز (والاضافات) مثل كونه أولا وآخرا (والاحوال) كالخالقية المتجددة بتجدد المخلوقات (فليس من المتنازع)

۞ (فصل فى الصفات الوجودية) كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك

---

أدون منه فتدبر (قوله لامتناع الخلو عن الشئ الخ) أى وعدم خلو الواجب عن الحادث يستلزم حدوثه وهو باطل لكن قد سبق منا منع هذا الاستلزام فتذكر (قوله ماهو المتعارف) السابق فى مبحث الغيرية (قوله فلا نسلم ان ضد الحادث الخ) لما مر أن القدم والحدوث من صفات الموجود خاصة فعدم الحادث ليس بقديم ولا حادث ان قيل انهما قد يطلقان على المعدوم باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود ومسبوقا به أجيب بأن عدم الحادث السابق عليه قديم بهذا المعنى فلم يلزم عدم خلو الواجب عن الحوادث وأما حديث امتناع زوال القديم فمخصوص بالقديم الموجود ضرورة زوال العدم الازلى لكل حادث بحدوثه فتدبر (قوله أو مضاف اليه الخ) فيكون المعنى بماله تعلق بحادث (قوله كالعلم الخ) مثال لما فى قوله بماله تعلق الخ (قوله فليس من المتنازع) حاصله دفع ما أورده الامام من أن كون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا يفرون منه أما الاشاعرة فلقولهم بأن زيدا مثلا اذا وجد صار الواجب غير قادر على خلقه بعد ما كان قادرا عليه وأما المعتزلة فلقولهم بحدوث المريدية والقادرية ونحوهما وأما الفلاسفة فلقولهم بأن الاله تغير اضافته الى ماحدث ثم فنى بالقبلية والبعدية والمعية وحاصل الدفع ظاهر (قوله الوجودية كالعلم الخ) وذلك لانه لاخلاف

و (الحق أنها زائدة على الذات) في الوجود لا في التعقل فقط لانها محمولات على الذات بطريق الاشتقاق وصدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له وزيادته عليه (اذ لا يعقل من العالم الا من له العلم) والعلم وجودي فيكون زائدا على الذات في الوجود (وهكذا) القادر وغيره (و) لا يجوز أن يكون نفس ذاته اذ (لو كان علمه ذاته لما أفاد حمله) عليه لعدم التغاير على هذا التقدير (ولم تتميز الصفات) لانها كلها حينئذ نفس الذات فكان العلم هو الحياة والحياة هي القدرة وكذا البواقي (و) لكان العقل جازما بتلك الصفات و (لم يفتقر الى الاثبات) بالبرهان لان كون الشيء نفسه ضروري (و) أيضا على هذا التقدير (جاز اتصافه) أي العلم (بما يتصف به الذات) فيكون علمه واجبا لذاته قائما بنفسه صانعا معبودا الى غير ذلك من الكمالات وليس كذلك وفاقا فقد علم أن الكلام انما هو في العلم والقدرة ونحوهما مما لا يحمل بالمواطأة بل بالاشتقاق فاذا كانت نفس الذات لزمت المحالات المذكورة وأنت خبير بأن التغاير الاعتباري كاف في دفع المحالات فيجوز أن تكون الذات من حيث انها مبدأ التميز والانكشاف علما ومن حيث انها مبدأ التأثير قدرة وهكذا

---

(قوله لما أفاد حمله الخ) بأن يقال هو تعالى عالم ورد بان ماهو نفس الذات هو المبدأ والمحمول هو المشتق وهما متغايران اه منه (قوله هو الحياة) لا استحالة في ذلك لجواز الاتحاد بحسب الذات والاختلاف باعتبار الآثار اه منه

---

في ان اتصافه بالصفات السلبية ككونه مجردا والاضافية ككونه أولا وآخرا والفعلية ككونه قابضا باسطا لا يقتضي ثبوت تلك الصفات انما الخلاف في اتصافه بالعلم والقدرة ونحوهما (قوله في الوجود الخ) أي الخارج ويلزمه الزيادة في التعقل بالطريق الاولى من غير عكس (قوله وأنت خبير الخ) هذا تحقيق سبق من الشارح رحمه الله وهو تحقيق أنيق لكن قد سبق منا أيضا مالا يخفى من مراجعته ثم اعلم ان القول بزيادة الصفات الوجودية يلزمه اشكال سبقت الاشارة اليه وهو أنها حينئذ ليست واجبة بنفسها وهو ظاهر فتكون ممكنة لذاتها غايته أنها تكون لازمة للواجب واجبة له

وصدق المشتق انما يقتضى زيادة العالمية والقادرية ونحوهما مما هى أمور عقلية ومعان مصدرية لا العلم والقدرة وغيرهما مما هى موجودات عينية هى مبدأ المعانى المصدرية ضرورة أن المشتق منه هو المعنى المصدرى دون المنشا (وقالت المعتزلة فيه) أى فى كون الصفات المذكورة زائدة على الذات (استكمال) للذات (بالغير)

(قوله دون المنشا) لكن لما كان أكثر المحمولات المشتقة بحيث كان مبدأ المشتق منه فيها زائدا على الذات كالعالم والقادر فينا توهم أنه كذلك مطلقا وليس بلازم اه منه

والزوم والوجوب بهذا المعنى لاينافى الامكان ولاشك أن الممكن يحتاج الى المؤثر فحينئذ لايخلو اما أن يكون المؤثر فيها هو ذات الواجب أو غيره لاسبيل الى الثانى وهو ظاهر فتكون مستندة الى الواجب اما بالاختيار أو بالايجاب لاسبيل الى الاول لاستلزامه التسلسل أو الدور فتعين الثانى وهو خلاف طريقة المتكلمين فى الواجب وتخصيص ذلك بغير الصفات تخصيص فى القواعد العقلية وكذا قولهم علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان ينبغى أن يخصص بغير الصفات كما فى شرح المقاصد وذلك لضرورة احتياج الصفات حينئذ الى الواجب والالاستقلت بنفسها أو لزوم وجودها مع امكانها من غير مرجح والكل باطل ولى فى دفع هذا الاشكال تحقيق دقيق لم أر من تعرض له و يحتاج الى تمهيد مقدمات هى أن الواجب بالذات هو مالايكون محتاجا الى الغير لابطريق التأثر منه ولا بطريق القيام به وان الممكن بالذات مايحتاج اليه بكلا الطريقين أو بأحدهما ثم المحتاج الى الغير بطريق التأثر فقط أو بكلا الطريقين لابد أن يكون حادثا أى موجودا بعد حصول العدم له بالفعل ضرورة انه اذا لم يكن له حالة عدم أصلا بل كان موجودا أزلا وأبدا لامعنى لاحتياجه الى مؤثر يخرجه من العدم الى الوجود قطعا لن قيل ان الممكن المذكور وان كان موجودا كذلك فهو ممكن العدم ضرورة وامكان عدمه كاف فى تصحيح الاحتياج المذكور كما عليه الفلاسفة قلت هذا قول سخيف يظهر ضعفه بالتأمل اذ غاية ماذكر أن له عدما بالقوة والمصحح لذلك الاحتياج هو العدم بالفعل كما يشهد له التأمل الصادق وأما المحتاج الى الغير بطريق القيام به دون التأثير فهو مالا يحتاج الى مايوجده ولكن لابد من كونه لازما لذات الغير

فانها كمالات مغايرة للذات والاستكمال يوجب النقصان بالذات فيكون محالا (و) فيه (تعليل العالمية) مثلا (بالعلم مع انها واجبة له) تعالى لاستحالة الجهل عليه تعالى واستحالة احتياجه الى أمر مغاير له يجعله عالما فوجب أن يكون هو عالما بالذات لا بالعلم (و) فيه (تكثير القدماء) وتعدد القدماء كفر بالاجماع كيف وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين فبالاكثر أولى (قلنا) لا نسلم أن ما لا يكون عين الشئ يكون غيره بل (الصفة لا عين ولا غير ولو سلم) انها غير (فلا نسلم امتناع الاستكمال) بالغير (بمعنى ثبوت صفة الكمال له) واتصافه لذاته بها وانما الممتنع هو الاستكمال بمعنى استفادة صفة الكمال من غيره وهو غير لازم (و) العالمية ليست واجبة لذاتها حتى يمتنع تعليلها بل هي لازمة أي يمتنع خلو الذات عنها و (الواجب بمعنى اللازم قد يعلل بما نشأ عن الذات) كالعالمية بالعلم الناشئ عن الذات

(قوله بل هي لازمة) وفرق بين الواجب لذاته واللازم له اهـ منه

بحيث لا ينفك عنه أبدا وما يتوهم من أن الاحتياج اليه بالقيام يستلزم الاحتياج بالتأثير ممنوع لم لا يجوز أن يكون وجود ذلك اللازم الغير المنفك مقتضى نفسه لكن بمعنى انه مستغن عن المؤثر لئلا يستلزم كون الشئ متأثرا من نفسه كما يفسر المتكلمون قولهم أن الواجب ما يقتضى ذاته وجوده بذلك ومع هذا يكون محتاجا الى ما يقوم به فالاستغناء من المؤثر لا يستلزم الاستغناء عما يقوم به كما أن الاحتياج بالقيام لا يستلزم الاحتياج بالتأثير فلابد لدفع ذلك من دليل اذا مهد جميع ما ذكرناه ظهر سر ما ذهب اليه المتكلمون من أن المحوج الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان وان ما ذهبوا اليه أرجح مما ذهب اليه الفلاسفة من أن المحوج اليه هو الامكان دون الحدوث بل هو الصواب كما لا يخفى خلاف ما سبق من الشارح رحمه الله من ترجيح مذهب الفلاسفة وظهر اندفاع الاشكال المذكور بحذافيره عن المتكلمين وان ما ذكروه ليس تخصيصا للعمومات العقلية فاحفظه فانه دقيقة بديعة حقيقة بأن تجعل عندك وديعة (قوله ليست واجبة لذاتها الخ) أى لنفس تلك العالمية بأن تكون مستغنية عن المؤثر

(و) لانسلم ان القول بتعدد القدماء مطلقا كفر بل فى القديم بالذات وقدم الصفات زمانى ولو سلم فلا نسلمه فى الصفات بل (الكفر تعدد الذوات القديمة كما لزم النصارى) فانهم وان لم يجعلوا الاقانيم القديمة ذوات لكنهم لزمهم القول بذلك لزوما بينا حيث جوزوا عليها الانتقال (قالوا) أى المعتزلة (فى بقاء الصفات يلزم قيام المعنى) الذى هو البقاء (بالمعنى) الذى هو الصفة (وهو محال) لان كلا منهما غير قائم بنفسه فليس أحدهما أولى بالمتبوعية من الآخر (قلنا المستحيل قيام العرض بالعرض) لان قيام العرض هو التبعية فى التحيز فلا يقوم أحد العرضين بالآخر كما سبق (والمعنى أعم) من العرض لصدقه على الامور الاعتبارية والصفات القديمة الغير المتحيزة والقيام فيها هو الاتصاف ويجوز أن يكون بين معنيين مناسبة بحيث يصير أحدهما

---

(قوله الاقانيم القديمة) أى الوجود والعلم والحياة شرح عقائد اه منه

---

(قوله فليس أحدهما أولى بالمتبوعية الخ) أقول فيه نظر لان الجواب عن هذه الشبهة بكون المعنى أعم من العرض صريح فى أن مبنى الاستحالة التى يدعيها المعترض أمر مخصوص بالعرض اذ لو استوى فيه المعنى والعرض لم يفد فى دفع الاستحالة الجواب بكون المعنى أعم من العرض كما هو ظاهر ومبنى الاستحالة الذى ذكره الشارح رحمه الله بقوله فليس أحدهما أولى الخ يشترك فيه المعنى والعرض بل لزومه فى العرض انما هو لكونه قسما من المعنى فكيف يفيد الجواب بكون المعنى أعم من العرض فى دفع تلك الاستحالة بل كان الصواب للمصنف حينئذ فى الجواب أن يقول قلنا يجوز أن يكون بين المعنيين مناسبة الخ كما ذكره الشارح رحمه الله آخرا ان قيل لعل الجواب فى الحقيقة هو ما ذكره الشارح آخرا قلت لو كان المراد هذا لزم كون جواب المصنف لغوا فالذى ينبغى للشارح رحمه الله أن يجعل مبنى الاستحالة الذى ذكره فى قيام المعنى أمرا مخصوصا بقيام العرض ليلتئم بما ذكره المصنف فى الجواب كما لا يخفى لا أن يجعل مبنى الاستحالة أمرا مشتركا ثم يقصر على ما هو مخصوص بالعرض وبالجملة لا يخفى ما فى التحرير من نوع اضطراب فتدبره جدا

موصوفا والآخر صفة (ولوسلم) أن قيام المعنى بالمعنى مطلقا مستحيل (ف) نقول (هى باقية ببقاء الذات) فهو قائم بالذات لانها ليست غير الذات واعترض بأن الصفات كما أنها ليست غير الذات ليست عينها أيضا فكيف يحمل بقاء الذات بقاء لها ولهذا لا يتصف بعض صفات الذات مع انها ليست غير الذات بالبعض هذا وقد سبق منا فى بيان الغيرية ماينفعك فى دفع الاعتراض فتذكر (أو بقاؤها عينها) لما أن وجود كل شئ عينه عند الشيخ كما مر والبقاء ليس الا وجودا بالنسبة الى الزمان الثانى (قالوا) على تقدير زيادة الصفات على الذات كما فى الشاهد (تماثل قدرته قدرة الشاهد فلا تختلف آثارهما) أى آثار القدرتين فيلزم عدم اختلافهما فى خلق الاجسام وعدمه بخلاف ما اذا كانت الصفات عين الذات وفى بعض النسخ يماثل علمه وقدرته قدرة الشاهد وعلمه فلا تختلف أى فى الشاهد والغائب آثارهما أى لوازم العلم والقدرة فيلزم إما قدم علمنا وقدرتنا وإما حدوث علمه وقدرته بخلاف ما اذا كانت عين الذات (قلنا) التماثل (ممنوع) لان مجرد ذلك لا يوجب التماثل ولوسلم فالتماثل لا يوجب التساوى فى جميع الصفات حتى يلزم عدم الاختلاف فى الآثار لجواز اختلاف المتماثلات فى الصفات كالموجودات على رأى المتكلمين (فمنها القدرة

---

(قوله ان قيام المعنى بالمعنى مطلقا الخ) أى سواء كان مساويا للعرض أوأعم منه ووجه تسليم الاستحالة على تقدير المساواة ظاهر وأما على تقدير عموم المعنى فهو ماذكر من أنه ليس أحدهما أولى بالمتبوعية الخ (قوله فهو قائم بالذات الخ) أى يجاب على تقدير التسليم بمنع أنه يلزم فى بقاء الصفات قيام المعنى بالمعنى بل اللازم حينئذ هو قيام المعنى بالذات لا بالمعنى ولا استحالة فيه (قوله عند الشيخ الخ) أى على ظاهر مذهبه والا فقد سبق أنه فى الحقيقة عائد الى مذهب جمهور المتكلمين ان قيل العينية فى الخارج كما هو مذهب الجمهور كافية لصحة هذا المذهب قلت لوسلم ذلك يرد أنه لا حاجة حينئذ الى قصرها على مذهب الشيخ فافهم (قوله لان مجرد ذلك الخ) أى مجرد زيادة صفات الواجب على ذاته كزيادة صفاتنا على ذواتنا

لاستناد الحوادث اليه تعالى وفاقا) أما عندنا فظاهر وأما عند الفلاسفة فلأن المؤثر حقيقة هو الله تعالى وانما الوسائط شروط وآلات وأثر القديم الموجب لايكون حادثا والا يلزم تخلف المعلول عن تمام علته حيث وجدت فى الازل دونه وهذا انما يتم بعد أن يبين امتناع أن يكون فى سلسلة معلولاته حركة سرمدية تكون

---

(قوله أما عندنا فظاهر الخ) أقول لايخفى ان حاصل هذا الاستدلال هو أن الواجب قديم يستند اليه الحادث ابتداء بلاواسطة وكل قديم كذلك لابد أن يكون مختارا اذ أثر القديم الموجب أثرا صادرا عنه ابتداء يمتنع أن يكون حادثا والالزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال ويصرح بأن الحاصل هو هذا ماذكره المصنف فى شرح المقاصد من أن هذا الاستدلال لايتم الا بعد اثبات ان شيأ من الحوادث مستند الى البارى بلا واسطة اه أى كما هو مذهب المتكلمين أما عندنا فظاهر وأما عند المعتزلة فلانتهائهما الى مايصدر عنه تعالى بلا واسطة كما هو مقرر بخلاف مذهب الفلاسفة فانه لما كان استناد كل حادث اليه تعالى انما هو بالواسطة عندهم لايتمشى على مذهبهم الاستدلال باستناد الحوادث اليه تعالى على كونه مختارا لجواز أن يكون موجبا ويكون استناد الحوادث اليه تعالى بواسطة حادث آخر أوقديم مختار على ماتقرر من كون الواجب عندهم موجبا مع استناد الحوادث اليه فظهر أن الاستدلال انما هو على مذهب المتكلمين ولا يتمشى على رأى الفلاسفة فتعميم الشارح رحمه الله عليهم كما يدل عليه قوله وأما عند الفلاسفة الخ وهذا انما يتم بعد أن يبين الخ منظور فيه ولعل ماساقه الى هذا التعميم هو لفظة وفاقا فى المتن ولعله من تحريف النساخ والصحيح بدله ابتداء أوالمراد منه وفاق ماسوى الفلاسفة فتدبر جدا (قوله وانما الوسائط شروط الخ) ان أراد ان الوسائط عندهم ليست مؤثرة بنفسها وانما هى شروط لابد منها لتأثير البارى بذاته فسلم لكن لايجدى نفعا فى تمام الاستدلال لما سبق أنه مبنى على الاستناد بلا واسطة مطلقا وان أراد انها شروط اتفاقية لاحاجة اليها فى تأثير البارى فالحوادث عندهم أيضا فى الحقيقة

جزئياتها الحادثة شروطا ومعدّات فى حدوث الحوادث على مازعموا وقد بيناه بما لا مزيد عليه فراجعه (ولاستلزام ارتفاع ماثبت بالايجاب ارتفاع) الفاعل (الموجب) لان ماثبت بالايجاب من لوازم ذات الموجب وارتفاع اللازم يستلزم ارتفاع الملزوم لكن ارتفاع الحادث جائز بل واقع وقد يقال الملزوم هو مجموع الذات والشرط وارتفاع هذا المجموع قد يكون بارتفاع الشرط (ولامتناع استناد مواضع الكواكب والاقطاب و) استناد (اختلاف) الاجسام فى (الاوضاع والاشكال الى غير المختار) فان اختصاص الكواكب والاقطاب بمحالها ولم يكن بالقدرة والاختيار لزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة الموجب الى جميع أجزاء البسيط على السواء واختلاف الاجسام فى الاوصاف لايكون الا لمخصص لايكون نفس الجسمية أو شيأ من لوازمها الاشتراكه بين الكل بل أمرا آخر فينقل الكلام الى اختصاصه بذلك الجسم فيتسلسل أو ينتهى الى قادر مختار وقد يقال يجوز أن يكون فى سلسلة معلولاته ماهو مختار لكن يرد عليه أن ماذكر عندهم أزلى فكيف يستند الى المختار (وقد يتمسك بالادلة السمعية) من الكتاب والسنة والاجماع وهل يتم الاقرار بها قبل

---

(قوله قد يكون بارتفاع الشرط) لكن بطلان مامر بطلان لهذا اه منه (قوله عندهم) أى عند القائلين بالايجاب وقدم العالم فلابد من الاختيار وحدوث ماذكر اه منه

---

مستندة اليه تعالى بلا واسطة فممنوع والا لزم اتحاد مذهبهم بمذهب الاشاعرة فتدبر (قوله وقد بيناه بما لامزيد عليه الخ) وقد بينا مافيه كذلك (قوله ولهم أن يقولوا الخ) أى على طريق الالزام والافهم قد وافقونا على امتناعه كما فى شرح المقاصد فالاولى أن يقول ولقائل أن يقول الخ ويرد عليه مثل مامر الخ هذا ليس موجودا فى بعض نسخ الشرح بل مكتوب عليه حاشية والمراد به هو أنه يجوز أن يكون الواجب موجبا وفى سلسلة معلولاته ماهو مختار يستند اليه اختلاف تلك الاوضاع والاشكال

التصديق بكونه تعالى قادرا عالما فيه تردد كذا فى شرح المقاصد (وبأن القدرة وغيرها) من العلم والحياة ونحو ذلك (صفات كمال وأضدادها) من العجز والجهل والممات (سمات نقص) يجب تنزيه الله تعالى عنها وهذا فرع مقدمات ربما يناقش فيها مثل جواز اتصافه بتلك الاوصاف وكونها كمالات فى حقه تعالى ووجوب اتصافه بكل كمال وكون أضدادها نقصا فى حقه (وبأن اتقان العالم وانتظامه لا يتصور إلا من قادر عالم) وقد يناقش فيه بانه مبنى على أن ما نشاهده من السماء والارض مستند الى الواجب ابتداء لا الى بعض معلولاته (تمسك المخالف بان تعلق القدرة) بأحد المقدورين المتساويين بالنظر الى نفس القدرة (لا يكون الا لمرجح) والا لزم انسداد باب اثبات الصانع لان مبناه على امتناع الترجيح بلا مرجح وافتقار وقوع الممكن الى مؤثر وينقل الكلام الى التأثير فى ذلك المرجح (فيتسلسل) المرجحات (وبانه) أى تعلق القدرة (إما قديم فيكون الاثر قديما) لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة (أو حادث) فلا بد له من تعلق آخر حادث وهكذا (فيتسلسل) الحوادث (وبان الاثر انما يصدر بعد تمام الشرائط) ضرورة (وحينئذ) أى حين تمام الشرائط وجب صدوره بحيث (لا) يتمكن الفاعل من الترك لامتناع التخلف فلا فرق بين ال (اختيار) والايجاب (وبان أثر المختار ان كان أولى) من الترك (لزم الاستكمال) بالغير (أولا) يكون أولى له (فالعبث) وكلاهما محال عليه تعالى (وبانه لو امتنع) الاثر (فى الازل) وقد

---

(قوله فيه تردد الخ) والظاهر انه يمكن التصديق بالنبى عليه السلام بمجرد الدعوى واظهار المعجزة من دون التفات الى كونه تعالى عالما قادرا وان توقف الارسال فى نفس الامر على ذلك اه منه مد ظله

---

(قوله كذا فى شرح المقاصد الخ) أقول الظاهر أن الاقرار بها موقوف على التصديق بكونه تعالى عالما دون كونه قادرا بالمعنى الذى يقول به المتكلمون كما يأتى التصريح به

صار ممكنا فيما لايزال (لزم الانقلاب) من الامتناع الى الامكان (أو أمكن) وقد أوجده القادر المختار (فاستناد الازلى الى المختار) لان امكانه فى الازل مع الاستناد الى القادر المختار فى قوة استناده اليه مع كونه فى الازل وذلك باطل (وبانه إما) أن يكون (معلوم الوجود) له تعالى (فيجب) وقوعه (أو) معلوم (العدم فيمتنع) وقوعه لاستحالة الجهل عليه تعالى ولا شئ من الواجب والممتنع بمقدور لزوال مكنة الترك فى الاول والفعل فى الثانى (وأجيب) عن الاول (بان المرجح تعلق الارادة) باحد المقدورين المتساويين بالنسبة الى القدرة (لذاتها) من غير افتقار الى مرجح آخر كما فى اختيار الجائع أحد الرغيفين (فلا تسلسل) ولا انسداد لباب اثبات الصانع لان المفضى الى ذلك جواز تحقق الممكن بلا مؤثر ولم يلزم لا ترجيح القادر أحد مقدوريه بلا مرجح سوى الارادة (و) عن الثانى (بانه يجوز تعلق الارادة فى الازل

---

(قوله لذاتها الخ) بمعنى أن ذات الارادة تقتضى التعلق بما عينه الفاعل فى علمه أيا كان لا بأحد الطرفين لا على التعيين حتى يلزم من تعلقه بهذا دون ذاك ترجيح بلا مرجح ولا بأحدهما بخصوصه حتى يلزم الايجاب كما ذهب اليه الحكماء وذلك لان تعيين الفاعل أحدهما يرجح تعلق الارادة به دون الآخر لتعينه عند الفاعل دونه والارادة انما تتعلق بالمعين عنده فلا يلزم التسلسل اه منه

---

فى المتن والشرح فليتأمل (قوله مع كونه فى الازل الخ) أى ثبوته ووجوده فيه فيكون وجوده الازلى أثرا للمختار بناء على توهم ان امكان الشئ فى الازل مستلزم لكونه فيه (قوله من غير افتقار الى مرجح آخر كما فى اختيار الجائع الخ) قال فى شرح المقاصد والجواب منع الملازمة أى لانسلم أنه لو افتقر تعلق القدرة الى مرجح لزم التسلسل لجواز أن يكون المرجح هو الارادة التى تتعلق بأحد المتساويين لذاتها كما فى اختيار الجائع الخ ولا يخفى ان هذا أولى مما قاله فى المواقف اه أقول لا يخفى ان ما فى المواقف قريب مما ذكره الشارح رحمه الله هنا فى تحرير هذا الجواب بل عينه فليراجع وليتدبر (قوله بلا مرجح سوى الارادة الخ) أقول هذا يخالف ظاهر ما سبق آنفا من

بايجاده) بمعنى أن يكون المراد هو وقوع ايجاد الاثر (فى وقته) فيقع الايجاد بتأثير القدرة فى الاثر فيما لا يزال لانها تؤثر وفق الارادة والتأثير ليس أمرا محتاجا الى تأثير آخر والا لزم التسلسل فى صورة الايجاب أيضا بل انما يحتاج الى مخصص وداع هو كونه مرادا كذلك (و) عن الثالث (بان الوجوب بالاختيار) بشرط تعلق الارادة (عين الاختيار) وليس هذا ايجابا لان الموجب هو الذى يجب منه الفعل نظرا الى ذاته بحيث لا يتمكن من الترك أصلا والمختار يتمكن بالنظر الى ذاته من الفعل والترك وانما يجب منه الفعل بشرط تعلق الارادة (و) عن الرابع (بان الفعل الاولى فى نفسه) و بالنظر الى ذاته (أو للغير لا يكون عبثا) ولا يلزم فى نفى كونه عبثا أن يكون أولى بالفاعل وان سمى مثل ذلك عبثا بناء على خلوه عن نفع الفاعل فلا نسلم استحالته عليه تعالى (و) عن الخامس (بان الحادث ممكن فى الازل) بالنظر (لذاته) لكنه (ممتنع) وقوعه فيه (لكونه أثر المختار) لما أن أثر المختار مسبوق بالعدم فلا يلزم جواز استناد ما هو أزلى الى المختار بل ما هو ممكن فى الازل بالذات ولا استحالة فيه (و) عن السادس (بانه يعلم وجوده) أى يعلم انه يوجد (بقدرته) ومثل هذا الوجوب لا ينافى المقدورية بل يحققها (ثم قدرته)

---

قوله من غير افتقار الى مرجح الخ فتنبه (قوله بمعنى أن يكون المراد هو وقوع الخ) كتب عليه ولا يلزم تخلف المراد عن الارادة وانما يلزم لو كان المراد هو الايجاد فى الازل ولم يقع فيه وليس كذلك بل هو فيما لا يزال اه وسيأتى زيادة تحقيق لهذا (قوله أن يكون أولى بالفاعل الخ) أى حتى يلزم استكماله بالغير (قوله فلا يلزم جواز استناد ما هو أزلى الخ) حاصله انا نختار أن أثر المختار ممكن الوجود فى الازل لا أنه موجود فيه حتى يلزم استناد الموجود الازلى الى المختار بل اللازم حينئذ استناد الممكن الازلى اليه ولا استحالة فيه فان قيل امكان وجوده فى الازل يستلزم صحة وقوعه فيه والا لامتنع وجوده فى الازل فيجتمع النقيضان وهو مستحيل واذا صح وقوعه فى الازل عن المختار فامكان

تعالى (غير منقطعة) ليست لها طبيعة امتدادية تنتهي الى حد ونهاية ولا يطرأ عليها العدم (ولا مقتصرة على بعض الممكنات) بمعنى انه لا تصير بحيث يمتنع تعلقها لان ذلك عجز (لان المقتضى للقادرية هو الذات) لوجوب استناد صفاته الى ذاته (والمصحح للمقدورية هو الامكان) المشترك بين جميع الممكنات (فانه) تعالى (على كل شئ قدير) ولا يخفى ما في هذا الاقتباس من الاشعار بدلالة النص على

---

الوجود في الازل يستلزم جواز استناد الازلي الى المختار واللازم باطل فكذا الملزوم وهو مطلوب المخالف قلت لا تناقض بين امكان الوجود في الازل وامتناعه فيه اذا اعتبر الامكان بالنظر الى الذات والامتناع بالنظر الى الغير أعني كونه أثرا للمختار لا سيما اذا جعل قولنا في الازل قيدا لامكان الوجود في الصورة الاولى وقيدا للوجود دون الامتناع في الصورة الثانية فليتأمل فانه دقيق لكن بقي شئ وهو أن الاوفق بما سبق من عبارة المصنف أن يقول الشارح ههنا فلا يلزم استناد ماهو أزلي الخ بترك لفظ الجواز فتنبه (قوله طبيعة امتدادية الخ) والا لكانت جسما أو جسمانيا وهو بين البطلان (قوله ولا يطرأ عليها العدم الخ) والا لم تكن من لوازم الذات وهو أيضا باطل (قوله لان ذلك عجز الخ) وأيضا كثير من مقدوراته المخلوقة أبدى لا نهاية له كنعيم الجنان (قوله لوجوب استناد صفاته الى ذاته) لا يخلو إما أن يراد من الصفات مبادى القادرية ونحوها أو نفس القادرية ونحوها وعلى كل تقدير اما أن يراد من القادرية تعلق القدرة بالمقدور او الاتصاف بالقدرة وعلى كل يرد أن الاستناد المذكور لا يفيد شمول القدرة لكل ممكن أما على تقدير ارادة الاتصاف فظاهر وأما على تقدير ارادة التعلق فلما قال المصنف في شرح المقاصد ما حاصله انه لم لا يجوز اختصاص بعض الممكنات بشرط لتعلق القدرة به أو مانع عنه فمجرد وجود المقتضى والمصحح لما ذكر لا يكفي في ذلك بدون وجود الشرط وعدم المانع فالاولى التمسك في ذلك بالنصوص اه أقول ويمكن أن يقال المراد من شمول القدرة صحة تعلقها بكل ممكن كما يأتي لا تعلقها بالفعل فعدم التعلق بالفعل لانتفاء شرط أو وجود مانع لا ينافي شمولها بهذا

الشمول أيضا (وخالف بعض المعتزلة فى القبائح) اذلو كانت مقدورة له تعالى لجاز صدورها عنه وذلك يفضى الى السفه ان كان عالما بالقبح والى الجهل ان لم يكن ورد بانا لا نسلم قبح شئ بالنسبة اليه كيف وهو تصرف فى ملكه ولو سلم فالقدرة عليه لا تنافى امتناع صدوره عنه نظرا الى وجود الصارف وعدم الداعى (والبعض فى) نفس (مقدور العبد) لامتناع اجتماع مؤثرين على أثر واحد ورد بان قدرة العبد غير مؤثرة كما يأتى ولو سلم فيجوز وقوعه بهما لا بكل منهما (والبعض فى مثله) حتى لو حرك جوهرا الى حيز وحركه العبد الى ذلك الحيز لم تتماثل الحركتان لان فعل العبد إما عبث أو سفه أو تواضع ولا شئ من فعله تعالى كذلك والجواب أن المقدور فى نفسه حركات وسكنات ويلحقه هذه الاحوال بحسب قصد العبد وليست من لوازم الماهية فانتفاؤها لا يمنع التماثل (وبالجملة) ما مر كاف فى بيان شمول قدرته تعالى بمعنى كونه قادرا على كل ممكن سواء تعلق به القدرة فوجد أم لا وهذا فى شموله من حيث وقوع التعلق (فالكل) من الموجودات (مستند اليه) واقع بقدرته وارادته (ابتداء) بحيث لا مؤثر سواه (عندنا) بالنصوص الدالة اجمالا على أنه خالق الكل لا خالق سواه وتفصيلا على أنه خالق السموات والارض والظلمات والنور والموت والحياة وغير ذلك من الجواهر والاعراض (وأعم من أن يكون ابتداء أو بواسطة عند غيرنا) من المعتزلة كما سيظهر (وبلا اختيار ابتداء أو بواسطة عند الفلاسفة) كما مر ۞ (ومنها العلم) لانه فاعل فعلا متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم

---

المعنى كما لا يخفى فتفطن (قوله أيضا الخ) يحتمل رجوعه الى أدلة النص والى الاشعار بتلك الدلالة فتنبه (قوله أو تواضع الخ) وفى عبارة بعضهم بدله أو طاعة (قوله والجواب الخ) هذا جواب مبنى على تسليم الحصر المذكور وقد يمكن الجواب بمنع الحصر ككثير من المصالح الدنيوية فان قيل كل ما اشتمل على مصلحة يكون طاعة وتواضعا قلنا ممنوع الا اذا كان فيه امتثال وتعظيم للغير (قوله بمنع كونه قادرا على كل ممكن الخ)

أما الكبرى فظاهرة لان من رأى خطوطا مليحه أو سمع ألفاظا فصيحه تنبئ عن معان دقيقة وأغراض صحيحه علم قطعا أن فاعلها عالم وأما الصغرى فـ(لاستناد العالم) بجميع مافيه (مع إحكامه وانتظامه) وحسن ترتيبه وان جاز أن يكون فوقه ماهو أكمل (اليه) تعالى (ولكونه قادرا مختارا) ولا يتصور ذلك الا مع العلم فلينا أتى الاستدلال بالقدرة عليه أخره فى البيان عنها مع كونها تابعة له (واثباته بالسمع دور) لان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق به

---

أى بمعنى انه يصح تعلق قدرته بكل ممكن كما سبق قريبا (قوله وان جاز أن يكون فوقه ماهو أكمل الخ) اشارة الى دفع مايقال انه ان أريد الاحكام والاتقان من كل وجه فممنوع ضرورة أن الدنيا مشوبة بالشرور والآفات والاختلالات وان أريد فى الجملة ومن بعض الوجوه فكل أثر ولو من المؤثر الغير العاقل وعديم الشعور كذلك كيف وقد أسند جمع من الحكماء العقلاء عجائب خلقة الحيوان وتكون تفاصيل أعضائه الى قوة عديمة الشعور سموها الصورة كما مر فدعوى أن الكبرى ظاهرة ممنوع وحاصل الدفع أن المراد هو أن تلك الافعال والآثار مشتملة بالذات على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن المطابقة للصالح على وجه الكمال وان اشتملت بالعرض على نوع من الخلل [و]جاز أن يكون فوقه ماهو أكمل والعلم بأن مثل هذا لا يصدر الا عن العالم ضرورى سيما اذا تكرر وتكثر غايته أن يكون خفيا على بعض الاذهان كذا فى شرح المقاصد أقول قد يقال ان المراد احكام العالم واتقانه من حيث المجموع ولا نسلم جواز أن يكون فوقه من هذه الحيثية ماهو أكمل ضرورة أنه يفضى الى البخل أو العجز وهو محال ووقوع الخلل فى بعض أجزائه لايوجب نقصان الكل بل ربما يتوقف عليه كماله فجواز ماهو أكمل بالنظر الى البعض لايستدعى جوازه بالنظر الى انتظام المجموع واحكام الكل كما لايخفى واليه يشير مانقل من بعض الائمة العظيمى الشان أنه قال ليس فى الامكان أبدع مما كان وكذا ماقاله بعض حكماء الفرس بلسانهم.

درعا لم عالم افرينش * به زين نتوان رقم كشيدن

فافهم (قوله يتوقف على التصديق به الخ) وربما يمنع التوقف عليه لانه اذا ثبت صدق

(بخلاف مثل القدرة) بمعنى الصفة التى بها يصح الفعل والترك وأما بمعنى التمكن من الفعل فالتصديق بالارسال والانزال موقوف عليه قطعا كالعلم (والكلام) لان التصديق بالنبي عليه السلام لا يتوقف على اخباره تعالى بانه صادق فى دعواه لجواز ثبوته بمعجزة اخرى (وعلمه تعالى لا ينقطع ولا يقتصر) أى لا يصير بحيث لا يتعلق بمعلوم ومحيط بما هو غير متناه كالاعداد ونعيم الجنان وشامل لجميع الموجودات والمعدومات الممكنة والممتنعة وجميع الكليات والجزئيات (لمثل مامر) فى شمول القدرة من المقتضى والمصحح (وخالف بعضهم فى العلم بذاته لعدم الاثنينية) والتغاير بين العالم والمعلوم وأجيب بأن التغاير الاعتبارى كاف كما فى علمنا بانفسنا (و) فى العلم (بالعلم للزوم لا تناهى الصفات) من العلوم مع استحالته فان كل موجود بالفعل فهو متناه ووجه اللزوم أنه لو كان جائزا لكان حاصلا بالفعل

---

(قوله بحيث لا يتعلق الخ) بمعنى انه لا ينتهى الى حد كما فى علمه بالمتجددات بحسب تجددها كما هو مذهب أهل الحق من انه يعلم الجزئيات المتجددة المتغيرة وقت تجددها كما انه تعالى يعلمها أيضا فى الازل بالعلم الاجمالى المحيط بها وبغيرها مما لا يتناهى احاطة اجمالية فغير المتناهى فى العلم بكلا المعنيين أى عدم المتناهى بالفعل وعدم التناهى الى حد لا يكون فوقه آخر متحقق عندهم اه منه مد ظله

---

المرسل بالمعجزات حصل التصديق بكل ما أخبر به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما لكن قال فى شرح المقاصد والظاهر أن هذا مكابرة نعم يتجه ذلك فى صفة الكلام على ماصرح به الامام اه (قوله وأما بمعنى التمكن الخ) أقول الظاهر أن التصديق بالارسال لا يتوقف على كون مرسلهم قادرا بواحد من هذين المعنيين اللذين مرجعهما الى الاختيار الذى يقول به المتكلمون نعم يتوقف على القدرة بمعنى صحة الصدور منه ولو بالايجاب كما هو عند الفلاسفة ان قيل لعله أراد من التمكن المذكور هذا المعنى قلت يأبى منه ماهو بصدده من بيان ماعليه المتكلمون فى هذا المقام فتدبره (قوله موقوف عليه قطعا كالعلم) هذا يخالف مانقله فى مبحث القدرة من شرح المقاصد من التردد فى التوقف

لان الخلو عن العلم الجائز جهل ونقص و ينقل الكلام الى العلم به أيضا وهكذا والجواب أن العلم صفة واحدة لها تعلقات هي أمور عقلية لا موجودات خارجية ولا يلزم من ذلك أن لا يكون الذات عالما والشئ معلوما في الواقع لان انتفاء مبدإ المحمول لا يوجب انتفاء الحمل كما في العمى على أن العلم بالعلم بالشئ هو نفس العلم بذلك الشئ فان حضور صورة ذلك الشئ كاف فيه ولا يحتاج الى صورة اخرى (وبغير المتناهى) لان كل معلوم متميز وغير المتناهى ليس بمتميز لانه معدوم (لاستحالة

---

عليه فليتذكر وليتدبر جدا (قوله عمى النفس والانفى الخ) أقول هذا مخالف لما يأتى من عدم توقف دلالة المعجزة على صفة الكلام وكذا ما سبق آنفا مما نقلناه من شرح المقاصد من قوله نعم يتجه ذلك فى صفة الكلام الخ لكن الحق بين نتنبه (قوله دور أيضا الخ) أقول الا أن يعتبر الكتاب من حيث انه رواية الشارع فقط فتفطن (قوله على أن العلم بالعلم بالشئ الخ) هذا جواب على تقدير كون العلم هو الصورة كما يفصح عنه آخر العبارة ولكن قد يمنع كون صورة أحد المتغايرين نفس صورة الآخر فليتأمل (قوله لان كل معلوم متميز الخ) أقول تمسك القائلون بامتناع العلم بغير المتناهى بوجهين الاول ان كل معلوم متميز وهو ظاهر وكل متميز متناه لان المتميز أى المنفصل عن الشئ محدود بالضرورة ولا شئ من غير المتناهى بمحدود فليس بمعلوم وأجيب بأنا لا نسلم ان كل منفصل عن الغير يجب أن يكون متناهيا اذ لا نعنى بالانفصال عنه الا المغايرة له وهى لا توجب التناهى ولو سلم فنقول لا معنى للعلم بغير المتناهى الا العلم بآحاده وهو لا يستلزم الا تميز كل واحد منها وكل متناه لا تميز المجموع الذى هو غير متناه وبهذا يندفع الاشكال الوارد على معلومية مجموع الموجودات والمعدومات للبارى بأنه لا شئ بعد الجميع حتى يعقل تميزه عنه وقد يجاب عن هذا الاشكال أيضا بمنع اقتضاء المعلومية التميز فانه انما يتم عند ملاحظة الغير والشعور به وحيث لا غير فلا تميز ولو سلم فيكفى التميز عن الغير الذى هو كل واحد من الآحاد كذا حرره المصنف فى شرح المقاصد فظهر أن المتمسكين بهذا الوجه لم يبنوا عدم تميز غير المتناهى على كونه معدوما كما بناه الشارح رحمه الله بل بنوه على كونه غير

وجوده) لما مر ولاشئ من المعدوم بمتميز والجواب منع الصغرى ان أريد التميز بحسب الخارج والكبرى ان أريد بحسب الذهن (وبالمعدوم لانه نفى محض) فلا يكون متميزا والجواب مامر (و) خالفت (الفلاسفة فى العلم بالجزئيات لتغيرها) من حال الى حال فان تغير العلم بها بتغيرها يستلزم تغير ذاته تعالى من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل (ورد بأن من الجزئى مالا يتغير) كذات الواجب وذوات

---

(قوله والكبرى الخ) أقول هذا المنع مدفوع بان مادل على استحالة وجود غير المتناهى فى الخارج يدل على استحالته فى الذهن أيضا بلا فرق اه منه (قوله بحسب الذهن الخ) أقول ان أريد التميز الاجمالى فسلم لكنه لايفيد لان المراد نفى العلم التفصيلى وان أريد التميز التفصيلى فغير مسلم كيف والبرهان ينفيه اه منه مد ظله

---

متناه وان فرض وجوده كما لايخفى والوجه الثانى هو أنه يلزم فى العلم بغير المتناهى وجود أمور غير متناهية هى العلوم المتعددة بتعدد المعلومات وقد مر بطلان اللاتناهى والجواب هو الجواب السابق فى مسئلة العلم بالعلم وظاهر المتن هو التمسك بهذا الوجه بل بالايراد المشهور الآتى بيانه قريبا وبالجملة لاخفاء فى أن تحرير الشارح مضطرب لخلطه أحد الوجهين بالآخر بل لانه يؤل الى مسئلة امتناع العلم بالمعدوم التالية لها فيلزم التكرار فتدبر جدا (قوله لما مر الخ) أى فى مبحث التسلسل (قوله منع الصغرى الخ) أعنى قوله كل معلوم متميز (قوله والكبرى الخ) أعنى قوله وغير المتناهى ليس بمتميز فافهم ثم اعلم أن الايراد المشهور هو أن العلم بغير المتناهى يوجب كون الامور الغير المتناهية موجودة فى العلم والبرهان كما يفيد بطلان وجودها فى الخارج يفيد بطلان وجودها فى العلم أيضا وقد أجابوا عنه بوجوه مذكورة فى المطولات منها ماحرره الشارح رحمه الله فى رسائله ولكن فى كل نوع تأمل ولى فى ذلك طريق بديع لعله أمتن من الجميع فليطلب من رسالتنا الجديدة والحمد لله على ذلك (قوله من صفة الى صفة الخ) حاصل شبهتهم على مامر هو أنه لو علم مثلا أن زيدا يدخل الدار غدا ثم دخل الدار فى الغد فلا يخلو اما أن يبقى فى الغد ذلك العلم

المجردات على رأيهم (وبأن تغير الاضافة لايوجب تغير المضاف كالقديم يوجد قبل الحادث) ويتصف بانه قبل الحادث اذا لم يوجد الحادث (ثم معه) اذا وجد الحادث (ثم بعده) اذا فنى الحادث فانه تغير اضافة القبلية الى المعية وهى الى البعدية من غير تغير فى ذات القديم (وهذا) أى ما ذكر من أن تغير الاضافة لايوجب تغير المضاف (معنى ما قيل ان علم البارى بأن الشئ سيوجد هو نفس علمه بأنه وجد) قبل فلا يلزم من علمه بالجزئيات تغير ذاته من صفة الى صفة (وبالجملة فالعلم لايتغير) فضلا عن الذات المتصف به (بتغير المعلوم كالايتكثر بكثرته) حتى يلزم تكثر الصفات بل لا تناهيها بحسب لا تناهى المعلومات (بمنزلة مرآة تنكشف بها الصور) ولاتتغير بتغير الصور (وهذا) أى ما ذكر من أن العلم لايتغير الخ (انما يصح اذا لم يجعل العلم نفس الاضافة) فان الاضافة

---

بحاله فهو جهل لانه حينئذ غير مطابق للواقع واما أن يزول ويحصل العلم بأنه دخلها فقد لزم تغير العلم الاول بزواله الى العلم الثانى بحدوثه وهو باطل لاستلزامه كونه تعالى محلا للحوادث (قوله وهذا أى ما ذكر من أن تغير الاضافة الخ) حاصله الجواب بما نقل من بعض أهل السنة والمعتزلة من أن العلم بأن الشئ سيوجد نفس العلم بأنه وجد للقطع بأن من علم أن زيدا يدخل الدار غدا واستمر على هذا العلم الى مجىء الغد ومضيه علم بهذا العلم انه دخل الدار من غير افتقار الى علم مستأنف فلا تغير فى المضاف أعنى العلم فالتغير انما هو فى اضافة العلم أى تعلقه بأنه يدخل الدار الى تعلقه بأنه دخلها فقد ظهر أن تغير الاضافة لايوجب الخ ان قيل اذا كان المضاف غير متغير فما وجه تغير الاضافة قلت يكفى فى تغيرها تغير أحد طرفيها وهو هنا المضاف اليه أعنى متعلق العلم الذى هو المعلوم (قوله وهذا انما يصح اذا لم يجعل العلم الخ) حاصله أن هذا الجواب ليس مبنيا على جعل العلم نفس الاضافة فيتوهم ان الاضافة فى قولهم هنا تغير الاضافة لايوجب الخ عبارة عن نفس العلم والمضاف عن ذات الواجب فانه باطل ضرورة لأنه مع عدم صلوحه حينئذ للجواب

تتغير بتغير المضاف وتكثر بكثرته (بل صفة ذات اضافة) فانه حينئذ لا تغير ولا تكثر الا فى اضافته ﴿ (ومنها الارادة وهى صفة غير العلم) لكنها تابعة له ولذا أخرها عنه (بها يتخصص أحد طرفى المقدور بالوقوع) بالقدرة فانه ما لم يرد الفاعل المختار أحد الطرفين لم تتعلق القدرة به (وتعلقها) باحد الطرفين (لذاتها)

---

من الشبهة المحررة ينافى قوله وهذا معنى ما قيل ان علم البارى بأن الشئ سيوجد الخ وكذا قوله فالعلم لا يتغير بتغير المعلوم الخ كما هو واضح بل هو مبنى على جعل العلم صفة ذات اضافة ليكون المراد من الاضافة فى القول المذكور هو اضافة العلم وتعلقه ومن المضاف هو نفس العلم كما سبق (قوله تتغير بتغير المضاف الخ) المراد من المضاف هنا هو المضاف اليه أعنى متعلق العلم كما علم مما سبق آنفا فتدبره فانه تحرير لا ينبغى الامساك عنه ثم اعلم أنه قد يجاب عن تلك الشبهة أيضا بأن العلمين المذكورين متغايران لكن لا نسلم تغيرهما بل هما أزليان أبديان غير متبدلين فان العلم المتعلق بعدم الدخول فى اليوم غير العلم المتعلق بالدخول فى الغد لكن كليهما مستمران فى اليوم والغد معا غايته أنه قبل الدخول يمكن التعبير عن ذلك الدخول المعدوم بأنه يوجد فى الاستقبال وبعد الدخول لا يمكن التعبير عنه بذلك وكذا بعد الدخول يمكن التعبير عن ذلك الدخول بأنه وجد وقبل الدخول لا يمكن عنه التعبير بذلك فالتبدل والتغير انما هو بالنظر الى التعبير فالبارى تعالى علم فى الازل عدم العالم فيه ووجوده فيما لا يزال وفناءه بعد ذلك ويعلمه كذلك فيما لا يزال الى يوم القيامة من غير تبدل وتغير أصلا فتدبره فانه دقيق (قوله وهى صفة غير العلم الخ) قد استدل على ذلك بأن العلم المطلق نسبته الى الكل على السواء بخلاف الارادة فانها مرجحة لاحد الطرفين وان العلم الخاص بما فى الفعل من المصلحة أو بأنه سيقع سابق على الارادة أو بأنه وقع تابع للوقوع المتأخر من الارادة والمتقدم غير المتأخر قيل وفيه تأمل فالاولى هو دعوى الضرورة فى مغايرة الارادة للعلم بل لسائر الصفات (قوله لم تتعلق القدرة به) وذلك لما مر من استواء نسبة القدرة الى الطرفين فلا بد لتعلقها من مرجح

لابتعلق آخر ليتسلسل فان ذاتها تقتضى التعلق بالراجح فى علم الفاعل أيا كان ولا ايجاب لان الايجاب هوأن لايكون فعل الفاعل بهذه الصفة وهذه الصفة لابد منها والالم يكن قادرا على الحوادث (وقدمها لايوجب قدم المراد) أى لايوجب

---

(قوله فان ذاتها الخ) أونقول نسبتها الى الطرفين سواء والفاعل يصرفها الى الراجح منهما عنده وعلى التقديرين لاتسلسل ولاايجاب وهذا التوجيه الثانى ذكرناه فى باب الاعراض اه منه

---

(قوله لابتعلق آخر الخ) يحتمل التركيب الوصفى والاضافى (قوله ليتسلسل) أى بتسلسل تعلقات الارادة والمرجحات الاخر فافهم (قوله تقتضى التعلق) أى بأحد الطرفين (قوله وبه يترجح المقدور الخ) أى بالتعلق يترجح أحد طرفى المقدور على الآخر بالوقوع أو بذات الارادة يترجح التعلق بأحدهما على التعلق بالآخر فتدبر (قوله لكنها تابعة الخ) اشارة الى دفع ماعترض به ههنا من أن الارادة اماأن تقتضى التعلق بأحد الطرفين على الابهام بمعنى أنه يصح تعلقها به على سبيل البدلية من غير تعيين لاحدهما فتكون نسبتها الى الطرفين على السوية كالقدرة فيحتاج تعلقها كتعلق القدرة الى مرجح واما أن تقتضى التعلق بأحدهما على سبيل التعيين بأن لايجوز التعلق بالطرف الآخر فيلزم نفى القدرة والاختيار فيكون قولا بالايجاب وحاصل الدفع أن التعلق بأحد الطرفين الذى هو قبل التعلق مبهم انما يوجب استواء نسبة الارادة اليهما لولم يكن التعلق بنفسه مخرجا له من الابهام الى التعين وكذا التعلق به انما يوجب الايجاب وانتفاء الاختيار لوكان تعين ذلك المتعلق سابقا على ذلك التعلق وكلتا المقدمتين ممنوعتان لم لايجوز أن يكون ذلك الواحد الذى من شأنه تعلق الارادة به مبهما قبله بمعنى أنه يصح أن يقوم مقامه آخر وبالتعلق صار متعينا بحيث لايقوم غيره مقامه فلم يلزم الاستواء ولا الايجاب أصلا وهذا هو معنى آن المختار يصح منه الفعل والترك وأن الوجوب بالاختيار لاينافى الاختيار بل هو يحققه فتأمله واحفظه فانه تحرير بديع تفردنا به فظهر أن ادراج حديث تبعية الارادة للعلم كما تبع فيه الشارح بعض الفضلاء مستغنى عنه هنا فدقق النظر (قوله لأنه ذاتى لها الخ) أى لان كون الارادة تابعة للعلم من

وجوده فى الازل فان وجوده انما هو بتعلق القدرة وتأثيرها فيه وفق الارادة التى تعلقت بوجوده فيما لايزال ومعنى كونه مرادا فى الازل أنه أراد الله تعالى فى الازل ايجاده واحداثه فى وقته بتأثير القدرة فيه فى ذلك الوقت (والقول بانها حادثة قائمة بذاته) كما هو مذهب الكرامية (ظاهر البطلان) بما مر من استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى ولان صدور الحادث عنه تعالى ليس الا بالاختيار فيتوقف على الارادة فيلزم الدور أو التسلسل (و) القول (بانها نفس العلم بالنظام الاكمل) كما ذهب اليه الفلاسفة (أو) صفة سلبية هى (كون القادر غير مكره ولاساه) كما ذهب اليه بعض المعتزلة (أو العلم فى فعله) تعالى (والامر فى فعل غيره) حتى ان مالا يكون مأمورا به من فعل غيره لا يكون مرادا له كما هو قول كثير من معتزلة بغداد (أو الداعية الى الفعل) أو الترك (بمعنى العلم بنفع زائد فى الفعل) أو الترك كما هو مذهب بعض

---

لوازم ذات الارادة لان تعلق الارادة بالشئ مسبوق لامحالة بالشعور بذلك الشئ لكن أنت خبير بأن المراد من العلم الذى تكون الارادة مسبوقة به اما مطلق العلم والشعور أو العلم الخاص بما فى المراد من المصلحة فان كان الاول ورد أنه وان كان مسلما لكنه انما يفيد كون الارادة مستوية النسبة الى الطرفين كمطلق العلم كما سبق والمقصود بيان انها مرجحة لذاتها وان كان الثانى ورد مع كونه ممنوعا ضرورة أن الارادة قد ترجح المرجوح والمساوى أنه اعتراف بأن تعلقها محتاج الى مرجح آخر هو العلم والمقصود بيان أن تعلقها لذاتها فتأمله فانه مما لاينبغى الامساك عنه (قوله فى ذلك الوقت) قد يقال ان هذا يشكل بايجاد الزمان اذ ليس للزمان زمان ووقت وقد يجاب بأن الزمان لاتحقق له فى الاعيان فلا يتعلق به الايجاد والاحداث فتبصر (قوله ليس الا بالاختيار الخ) قد يمنع الانحصار بأنه لم لايجوز صدورها منه تعالى بالايجاب ويكون حدوثها لتوقفها على شرط حادث ويجاب بأنه يستلزم تعاقب حوادث من غير بداية وقد بين استحالته فتفطن (قوله كما ذهب اليه بعض المعتزلة الخ) .واعترض بأنه يوجب كون الجماد مريدا وأجيب بأن ذلك تفسير لارادة الله تعالى لا لمطلق الارادة

آخر من المعتزلة (نفي لما هو معنى الارادة المعلوم) ذلك المعنى (لكل منصف) وان كان تفسيره متعسرا كسائر الوجدانيات (وقد دل عليه النصوص) من الكتاب والسنة فوجب التصديق به (٣) (واستلزامه) أى ذلك المعنى (الفعل) بتأثير القدرة فيه (بالاختيار) له (لاينافى الاختيار) بل يحققه ﴿ (ومنها الحياة) لانه عالم قادر وكل عالم قادر حي بالضرورة (والسمع والبصر) لان كل حي يصح ان يكون سميعا وبصيرا وكل ما يصح له تعالى يثبت له بالفعل لبراءته عن أن يكون له ذلك بالقوة (ولدلالة النصوص القاطعة) من الكتاب والسنة بحيث لايمكن انكارها (واجماع الانبياء بل جميع العقلاء على ذلك ولان الخلو عنها نقص) لانها صفات كمال وأضدادها سمات نقص والخلو عن صفة الكمال فى حق من يصح اتصافه بها نقص (ف) لما ثبت كونه حيا سميعا بصيرا (ثبت) على قاعدة أصحابنا (صفات ثلاثة قديمة) هى الحياة والسمع والبصر (ولا يلزم) من قدم السمع والبصر (قدم المسموع والمبصر) لان تعلقاتهما حادثة كالقدرة (ومايقال انها اعتدال المزاج) أو صفة تتبعه هى مبدأ الحس والحركة وهذا ناظر الى الحياة والمزاج من الكيفيات الجسمية التي يجب تنزيهه تعالى عنها (وتأثر الحاسة) عن

---

(قوله ولدلالة النصوص الخ) والظاهر ان اثبات الحياة بالسمع دور كاثبات العلم به كيف والعلم تابع لها فاثباته اثباتها وقد سبق ان اثباته بالسمع دور الا أن يراد ان جعلها صفة أخرى وراء المذكورات ثابت بالسمع ويمكن أن يقال دلالة النصوص عليها لاينافى اثباتها بوجه آخر اه منه

---

كذا قيل لكن فى كل من الاعتراض والجواب نظر فليتامل (قوله فوجب التصديق به) أي بالمعنى المعلوم من الارادة لكل منصف وهو المعنى الذى به يمتاز المختار عن الموجب والمعانى المذكورة من المخالف لاتنافى الايجاب كما لايخفى فليست هى الذى دلت

---

(٣) قوله واستلزامه الفعل الخ كذا فى أصل الشارح وفى نسخ المتن واستلزمه الفعل بلفظ الماضى وليس فيها جملة لاينافى الاختيار فتأمل كتبه مصححه

المحسوسات ناظر الى السمع والبصر والماسة قوة جسمانية يجب تنزيهه تعالى عنها (أو) السمع (مجرد العلم بالمسموعات و) البصر مجرد العلم (بالمبصرات ليسا صفتين غير العلم) (ممنوع) لانا لانسلم كون الحياة والسمع والبصر ماذكرتم أو مشروطة به فى الشاهد فضلا عن الغائب غاية الامر أنه فى الشاهد تقارن ماذكر ولا حجة على الاشتراط ولان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم وقد ورد السمع به فوجب التصديق به (وأما الشم والذوق واللمس فلم يرد بها الشرع ولم يجوزها العقل) لانها صفات تنبئ عن اتصالات يتعالى الرب عنها مع أنها لا تنبئ عن الادراك فانك تقول شممت تفاحة ولم أدرك ريحها وكذلك الذوق واللمس (لكن المذهب أنه يدرك متعلقاتها) من الروائح والطعوم والبرودة والخشونة وغير ذلك قال الله تعالى وما يعزب الآية ۞ (ومنها الكلام بشهادة الانبياء) عليهم السلام وتواتر القول بذلك عنهم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة (مع عدم توقف دلالة المعجزة) على صدقهم (عليه) أى على الكلام واخباره تعالى عن صدقهم بطريق التكلم (ليدور) فان

---

النصوص عليه كما هو ظاهر على متتبعها (قوله لانها صفات تنبئ عن اتصالات الخ) أقول الحاصل أنه لا فرق بينها وبين السمع والبصر فى أن جميعها تنبئ عن الاتصالات التى يتعالى الرب عنها فلا يجوز العقل نسبتها باقية على حقيقتها اليه تعالى فلابد من تأويلها بالادراك الذى يترتب عليها ويصح نسبته اليه تعالى لكن لما ورد الشرع باطلاق السمع والبصر فى حقه تعالى مع كونهما منبئين عن الادراك أولوهما به ليصح فى حقه تعالى بخلاف الثلاثة الباقية فانها لما لم يرد الشرع باطلاقها ولم تنبئ عن الادراك انباء السمع والبصر عنه فلا داعى بل لا جواز لاطلاقها فى حقه تعالى حتى يحتاج الى تكلف التأويل تظهر ان الكل مشتركة فى انه تعالى يدرك متعلقاتها من غير اتصاف باتصالاتها لكنها ممتازة بورود الاذن الشرعى فى اطلاق السمع والبصر فى حقه تعالى لاختصاصهما بظهور انبائهما عن الادراك دون البواقى هذا غاية التحرير فى هذا المقام فتدبره (قوله وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة الخ) التصرف فى اثبات الكلام بالادلة السمعية على شهادة الانبياء وفى اثبات صدقهم على

ظهور المعجزة كاف فى الدلالة على صدقهم ودعواهم النبوة (ولأن ضده فى) من يصح اتصافه بالكلام أعنى (الحى) العالم القادر (نقص) وهو على الله تعالى محال ولا ينتقض بمثل الماشى والحسن الوجه لان استحالته فى حق البارى عز وجل مما يعلم قطعا بخلاف مثل الكلام (و) بالجملة لا خلاف لارباب الملل فى كونه تعالى متكلما وانما الخلاف فى معنى كلامه وقدمه وحدوثه فعندنا (هو) ليس من جنس الاصوات والحروف بل (صفة أزلية) قائمة بذاته تعالى (منافية للسكوت والآفة) كما فى الاخرس (يدل عليها بالعبارة والكتابة) والاشارة والاختلاف انما هو فى العبارة دون المسمى كما اذا ذكر الله تعالى بألسنة متعددة ولغات مختلفة (وجمهور الفرق على) خلاف ذلك فانهم قالوا (ان المعقول من) لفظ (الكلام هو الحسى) المنظوم من الحروف المسموعة الدالة على المعانى المقصودة (دون

---

(قوله كما فى الاخرس الخ) الاولى أن يقول كما فى البهائم ان سلم ان ليس لها كلام نفسى لآفة نفسانية ولذا ترك المثال فى الشرح الجديد وقيد قول المصنف والآفة بالنفسانية ويمكن على هذا التقييد بل على التمثيل بالبهائم أن يقال المراد بالسكوت السكوت النفسانى اذ يقولون به فحينئذ يصح قول المصنف منافية للسكوت تامل محمد سعيد

---

دلالة المعجزة من غير تعرض للكتاب فى ذلك لئلا يلزم الدور كما مر بيان ذلك (قوله وهو على الله محال الخ) قد يناقش فى كونه نقصا سيما اذا كان مع القدرة على الكلام كما فى السكوت ويجاب بأنه لاخفاء فى أن المتكلم أكمل من غيره فيمتنع أن يكون المخلوق أكمل من الخالق كذا قيل وفيه تأمل فليتامل (قوله وانما الخلاف فى معنى كلامه وقدمه وحدوثه الخ) افترقت الفرق فى ذلك كما هو المشهور الى أربع فذهب جمع الى أنه قديم قائم بذاته تعالى وهم يفترقون فرقتين احداهما وهم الاشاعرة ومن تبعهم على أنه ليس من جنس الحروف والاصوات وهو المراد بالكلام النفسى وفرقة أخرى وهم الحنابلة ومن تبعهم على انه من جنس الاصوات والحروف وذهب جمع آخر الى أنه

النفسي ولم يقل بقدمه) أى الحسى (الا الحنابلة والحشوية وبطلانه ضرورى لكونه مرتب الاجزاء) الغير المجتمعة فى الوجود (ممتنع البقاء) فكيف يكون قديما قال فى شرح المقاصد ولما رأت الكرامية أن بعض الشر أهون من بعض وأن مخالفة الضرورة أشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى أن المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذاته تعالى وأنه قول الله لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بأن كل ماله ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة (وعند المعتزلة هو حادث فى جسم) لقطعهم بانه منتظم من الحروف الحادثة والحادث لا يقوم بذاته تعالى (ومعنى تكلم البارى به هو خلقه فيه) أى فى ذلك الجسم (لنا أن معنى المتكلم من قام به الكلام) لا من أوجده فى آخر للقطع بأن من أوجد الحركة فى جسم آخر لا يسمى متحركا لغة وانه تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا اذا سمعنا قائلا يقول أنا قائم نسميه متكلما وان

---

وصف حادث من جنس الاصوات والحروف وهم أيضا يفترقون فرقتين احداهما وهم الكرامية ومن معهم على أنه قائم بذاته والاخرى وهم المعتزلة ومن معهم على انه قائم بغيره (قوله أى الحسى الخ) فهم يمنعون المقدمة القائلة بان المنتظم من الحروف والاصوات حادث ضرورة (قوله ان بعض الشر الخ) وهو القول بكونه تعالى محلا للحوادث (قوله أهون من بعض الخ) وهو القول بان الحروف والاصوات مع ترتبها وتقضيها قديمة (قوله وان مخالفة الضرورة الخ) وهى المخالفة الحاصلة من القول بقدم الحروف والاصوات فانه باطل بديهة (قوله من مخالفة الدليل الخ) وهى المخالفة الحاصلة من القول بقيام الحادث به تعالى فانه باطل لكن بما سبق من الدليل لا بالضرورة (قوله مع حدوثه قائم بذاته تعالى) فهم يمنعون المقدمة القائلة بامتناع كونه تعالى محلا للحوادث (قوله لا يقوم بذاته تعالى) فهم يمنعون المقدمة القائلة بان صفة الشئ لابد أن تقوم به فافهم (قوله لا من أوجده فى آخر) أقول لا يخفى أن

لم نعلم انه موجد لهذا الكلام بل وان علمنا أن موجده هو الله تعالى (ولا يتصور اللفظى) لانه حادث ضرورة انه ابتداء وانتهاء وان الحرف الثانى من كل كلمة مسبوق بالاول ومشروط بفنائه وانه يمتنع اجتماع أجزائه فى الوجود وكذا المعنى اللغوى المتغير بتغير اللفظى الذى يسمونه فى الاصطلاح بالمعنى الاول (فتعين المعنى) الذى لا يختلف باختلاف العبارات الذى يسمونه المعنى الثانى لانه لا رابع يطلق عليه اسم الكلام (والقول) من جانب الحنابلة (بان النظم قد يكون دفعى الاجزاء كالقائم بنفس الحافظ و) كالقائم (بالطابع) ولزوم الترتيب فى التلفظ لعدم مساعدة الآلة (وهم) لان الكلام فى المنتظم من الحروف المسموعة لا فى الصورة المرسومة فى الخيال أو المخزونة فى الحافظة أو المنقوشة باشكال الكتابة على أن قيام الحرف

---

كلمات القوم مختلفة فى تحقيق الكلام سيما الكلام النفسى الذى يقول به الاشاعرة اختلافا لا يكاد ينضبط ومع ذلك لم يبلغ البيان الى ما يحصل به للقلب اطمئنان نعم العلامة الدوانى طريق أقرب مما ذكروه يطلب من مدوناته وأما أنا مع قلة بضاعتى سيما بالنسبة الى هؤلاء الائمة الاعلام فلى مسلك فى ذلك أرجو أن يكون أقرب الى ذوق المنصفين وان كان ذلك من عوائد تتبع عباراتهم وفيض التفطن لاشاراتهم وهو أن الكلام بمعنى المتألف من الحروف والاصوات المتقضية شيئا فشيئا عبارة عن الكيفية الحاصلة من تموج الهواء الجارى على المخارج على ما فصل فى محله ولا خفاء أن تلك الحروف ليست قائمة بالمتكلم بل بذلك الهواء المتكيف بها وانما القائم بالمتكلم هو التكلم بتلك الحروف ومبدأ ذلك التكلم فالمتكلم منا من أحدث الحروف فى الجسم الآخر الذى هو ذلك الهواء الجارى من غير ان يقع بينه وبين تموج الهواء واسطة اذ لو ضرب شخص حجرا على حجر مثلا وحصل منه صوت لا يقال لذلك الصوت انه صوت ذلك الشخص بل هو صوت ذلك الحجر فقولهم المتكلم من قام به الكلام ممنوع ان أريد بالكلام الحروف والاصوات لما سبق آنفا أنها قائمة بالهواء لا بالمتكلم وليس من المتنازع ان أريد به مبدأ التكلم أو التكلم كما هو واضح اذا تمهد هذا فنقول

والصوت بذاته تعالى ليس بمعقول وان كان غير مرتب الاجزاء كحرف واحد (وأيضا كل من يأمر وينهى ويخبر) وينادى الى غير ذلك (يجد فى نفسه معنى

---

كما أن المراد من سائر الصفات القديمة لله تعالى من نحو القدرة والارادة هى المبادى لا التعلقات والآثار فكذلك المراد من كلامه القديم هو مبدأ التكلم لا الآثار التى هى الحروف وهو المقصود من الكلام النفسى القديم كما صرح به الدوانى وهو مغاير لسائر الصفات أما لغير القدرة فظاهر وأما لها فلأن نسبته الى القدرة نسبة السمع والبصر الى العلم فكما أن انباءهما عن الادراك لا ينافى مغايرتهما للعلم فكذلك كون الكلام مبدأ صدور الحروف والكلمات لا ينافى مغايرته للقدرة وأما الكلام بمعنى الحروف والاصوات وان لم يكن قائما بالمتكلم بل بالهواء الجارى كما مر فقد يضاف الى المتكلم حقيقة كما يقال هذا كلام الشافعى وذلك قول الرافعى لكونه حادثا من انتقالات الهواء فى الخارج التى هى آثار أفعال المتكلم بواسطة مبدا التكلم القائم به فحينئذ لا مانع من أن يقال ان لله كالكلام النفسى الذى هو مبدأ التكلم كلاما لفظيا مركبا من الحروف والاصوات صادرا من ذلك المبدا القديم القائم بذاته تعالى قائما ذلك الكلام اللفظى بالهواء أو نحوه مما يحذو حذوه غايته أنه يمتنع على الحلق واللسان والخارج وهو لا يضر عما نحن بصدده لانه يجوز أن تكون تلك شروطا فى حدوث الكلام اللفظى فينا لا فيه تعالى كما ان الابصار فينا هى الحالة الادراكية الحاصلة عقيب فتح البصر المشروطة بتأثر الحاسة وفيه تعالى هو تلك الحالة من غير اشتراط عما ذكر مما لا يليق به فحينئذ لا فرق بيننا وبينه تعالى فان لنا وله صفات هى مباد ولتلك المبادى متعلقات وآثارا الا أن كليهما فينا من الحوادث وفيه تعالى المبادى قديمة والآثار حادثة وأيضا الآثار فينا قد تقوم بنا وقد تقوم بغيرنا وفيه تعالى لا تقوم الآثار به قطعا وبالجملة اذا تأملت ماحررناه تعلم ان غايته التحقيق الذى يندفع به جميع الشبه والريوب وتطمئن عنده القلوب وتعلم ان معانى الالفاظ والعبارات سواء كانت المعانى الاولية أو الثانوية انما يطلق عليها الكلام لكونها مدلولات للكلام اللفظى بالدلالة الوضعية وهى وان كانت تسمى كلاما نفسيا لكن القول بأنها صفة غير العلم قائمة بذاته تعالى قديمة مما لا يجوزه العقل قطعا كيف ودلالة الكلام اللفظى على كلامه النفسى

غير العلم والارادة) كما يشهد به الرجوع الى الوجدان (يدل عليه بالعبارة) الدالة عليه دلالة ثانية (والكتابة) الدالة عليه دلالة ثالثة (وقد شاع عند أهل اللسان اطلاق) اسم (الكلام عليه) فاذا ثبت انه تعالى متكلم تعين هو لامتناع غيره كما مر ويكون قديما كما هو القاعدة (و) أما وصفه بما يشهد بالحدوث فلأنه (لانزاع فى أنه) أى كلامه تعالى (يقال) فى الشرع (بالاشتراك أو) بطريق (المجاز المشهور على النظم المخصوص المسموع) فحيث وصف بما يشهد بالحدوث براد به هذا المعنى واطلاقه على هذا المعنى بطريق المجاز ليس لان اسم الكلام يطلق لغة على اللفظى أيضا لان هذا فيمن يقوم به اللفظى و (لا يجرد أنه) أى النظم المخصوص (دال على

(قوله عند أهل اللسان الخ) كما أنه يقال لما كتبه الشافعى انه قوله وان عبر عنه بعبارة أخرى اه منه (قوله فيمن يقوم به اللفظى الخ) وهو تعالى لا يقوم به اللفظى حتى يصح اطلاقه على النظم المخصوص فى الشرع أيضا بعلاقة اطلاقه عليه لغة اه منه

الذى هو صفة حقيقية قديمة له لابد أن تكون من قبيل دلالة الاثر كالمقدور على القدرة والمراد على الارادة فاحفظه فانه من بدائعنا وودائعنا (قوله يدل عليه دلالة ثانية الخ) قد علمت آنفا أن التحقيق هو أن دلالتها عليه عقلية لاوضعية فافهم (قوله ليس لان اسم الكلام يطلق الخ) ان قيل سوق العبارة مشعر بأن اطلاقه لغة على اللفظى لو لم يكن فى حق من يقوم به اللفظى لتم أن يقال اطلاقه على النظم المخصوص مجازا من جهة هذا الاطلاق اللغوى وليس كذلك لان اطلاقه لغة على اللفظى لو تم وجها لاطلاقه على النظم المخصوص انما يتم على اطلاقه حقيقة لا مجازا كما هو ظاهر قلت يأتى قريبا أن معنى اطلاقه المجازى ليس أنه اطلاق على غير الموضوع له فتدبر تدبرا يليق بالمقام (قوله أيضا) أى كما يطلق لغة على النفسى على مامر آنفا (قوله لان هذا فيمن يقوم به اللفظى) قد سبق آنفا ان الكلام اللفظى ليس قائما باللافظ قطعا بل بالهواء نعم يجوز أن يراد بالقيام الربط المصحح لاضافة الكلام الى المتكلم الذى هو تحقيقه لكن هذا المعنى مشترك بيننا وبينه تعالى كما سبق وحقق فحينئذ

كلامه القديم) حتى يقال انه لا اختصاص لهذا بالنظم المخصوص (بل لانه أنشاه) أيضا (برقومه فى اللوح المحفوظ) قال تعالى بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ (أو بحروفه فى الملك) قال تعالى انه لقول رسول كريم (و) بالجملة ليس معنى انه مجاز فى النظم ان كلام الله غير موضوع له والا لجاز نفيه عنه بل معناه أنه وضع له أيضا للمناسبة المذكورة كما ان المجاز يلاحظ فيه المناسبة (ويخص العربى منه باسم القرآن وهو المتعارف عند العامة وفى علم الاصول واليه يرجع ما يشهد بالحدوث مثل المنزل والمقروء والمسموع والمتحدى به والعربى ونحو ذلك) مثل كونه مكتوبا وقابلا للنسخ

---

(قوله انه لقول رسول الخ) أقول هذا لا يدل على انه ليس كلامه تعالى حقيقة فان قول الرسول من حيث انه رسول قول له تعالى لانه لا ينطق عن الهوى اه منه

---

لا يتم التعليل فانهم (قوله أيضا الخ) أى كما انه دال على كلامه القديم (قوله والا لجاز نفيه منه الخ) أى نفى كلام الله عن النظم المخصوص أقول لا داعى الى تأويله كونه مجازا بما ذكر بل يأبى عنه ظاهر مقابلته بالاشتراك فتأمله جدا والتحقيق الذى يلائم الطريقة التى مشى عليها المصنف وحررها الشارح رحمه الله هو أن الكلام حقيقة فى النفسى مطلقا كما يؤيده ما قال قائلهم

ان الكلام لفى الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وأما فى اللفظى فهو حقيقة فى حقنا لقيام اللفظى بنا على هذه الطريقة مجاز فى حقه تعالى لعدم قيامه به تعالى فيجوز نفى كلام الله عن النظم المخصوص على الطريقة المذكورة نعم هو حقيقة فى كليهما فى حقنا وحقه تعالى على الطريقة البديعة التى أبدعناها فيما سبق اذا تقرر هذا ظهر أن بيان الشارح فيما سبق آنفا بقوله واطلاقه على هذا المعنى بطريق المجاز الخ محتمل سواء أوّل كونه مجازا بما أوله أو بقى على حقيقته فتأمله فانه فى غاية الدقة (قوله بل معناه انه وضع له الخ) كتب عليه ان المراد بالاشتراك حينئذ أن لا يلاحظ فيه تلك المناسبة اه أقول فحينئذ يندفع ما سبق منا آنفا من أنه يأبى من تأويل المجاز مقابلته بالاشتراك فانهم (قوله وقابلا للنسخ الخ) يحتمل المعنى الاصطلاحى أعنى رفع حكم بآخر واللغوى أعنى الانتساخ

وغيرذلك (قالوا) لو كان كلامه تعالى أزليا لزم الكذب فى (الاخبار بالماضى فى) كلامه مثل انا أرسلنا وقال موسى وعصى فرعون الى غيرذلك وذلك لان صدقه يقتضى سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على (الازل) فلزم (كذب) كلامه تعالى عن ذلك اجماعا (و) أيضا هو مشتمل على أمر ونهى واخبار واستخبار وغيرذلك فلو كان أزليا لزم (الامر) بلا مأمور (والنهى) بلا منهى والاخبار بلا سامع والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك (سفه وعبث) لا يجوز أن يستند الى الحكيم تعالى وتقدس (وأجيب بانه انما يصير الكلام أحد الاقسام) من الامر والنهى والخبر وغيرذلك (فيما لايزال) وليس فى الازل واحدا منها فان قيل وجود الجنس من غير أن يكون أحد الانواع محال وكذا التغير على القديم قلنا المراد أنه واحد فى نفسه يعرض له التنوع بحسب الاعتبارات والتعلقات الحادثة من غير أن يتغير فى نفسه (مع أنه) انما يلزم وجود المخاطب فى الكلام الحسى والنفسى (يكفى) فيه (مخاطب معقول والتحقيق أنه) انما يلزم السفه لو خوطب المعدوم وأمر فى عدمه وأما على تقدير وجوده بأن يكون (طلب) الفعل (ممن سيوجد) فلا كما فى طلب الرجل تعلم ولده الذى أخبره صادق بأنه سيولد وكما فى خطاب النبى صلى الله عليه وسلم وأمره ونهيه كل مكلف يولد الى يوم القيامة (هذا والمذهب أنه) معنى (واحد فى الازل يتكثر بحسب التعلقات) كما فى سائر الصفات

---

والنقل من نسخة الى أخرى فتدبر قال فى شرح المقاصد ثم اختلفوا فقيل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص القائم بأول لسان اخترعه الله فيه حتى ان مايقرؤه كل أحد بكسبه يكون مثله لاعينه والاصح انه اسم له لامن حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون مايقرؤه القارئ نفسه لامثله وهذا هو الحكم فى كل سفر أو كتاب ينسب الى مؤلفه اﻫ أقول هذا مبنى على المشهور والا فالنظم المؤلف من الحروف ليس قائما باللسان بل بالهواء كما حررناه الا أن يؤول القيام بما سبق فافهم (قوله كما فى سائر الصفات الخ) وأنت خبير بان تشبيهه بسائر الصفات وكذا الجواب عن السؤال

وان كان العقل قاصرا عن ادراك كنه هذا المعنى (اذ) ثبوت الكلام انما هو بالسمع و (لم يرد السمع بالتعدد) ثم ماذكر من الصفات هى ما اتفق فيها القائلون بالصفات الازلية (و) لنذكر مااختلفوا فيها فنقول (أثبت الشيخ

---

السابق بقوله قلنا المراد انه واحد فى نفسه الخ انما يتم على تقدير كونه صفة حقيقية تكون مبدأ ترتيب الحروف والكلمات المسموعة كما حررناه وأما على تقدير كونه المعنى الذى هو مدلول الكلمات فلا اذ كون مدلول الالفاظ والعبارات أمرا حقيقيا واحدا فى نفسه متكثرا بتكثر المتعلقات أمر غير معقول كما اعترف به بقوله وان كان العقل قاصرا الخ هذا وأقول ومما يؤيد التحرير الذى أبدعناه فى تحقيق الكلام النفسى بل بعينه ما فى شرح المقاصد مما حاصله أنه ان قيل كل واحد منا يسمع كلام الله مطلقا أمالو أريد به المنتظم من الحروف والالفاظ المسموعة من غير اعتبار المحل فظاهر وأما لو أريد به المعنى النفسى الازلى فلان سماعه بسماع الالفاظ والاصوات المسموعة الدالة عليه فما وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله قلنا وهو ان سمع كلامه تعالى من جهة لكن لما كان بصوت غير مكتسب للعباد حيث أكرمه فأفهمه كلامه من غير واسطة كسب أحد من خلقه اختص بانه كليم الله اه فهذا يدل على ان مسموع موسى عليه السلام هو الاصوات والحروف التى ترتبت من المبدا القائم بذاته تعالى المرتب لها ترتيبا أوليا لم يتخلله واسطة من المخلوقات وان ذلك المسموع حادث من غير حلق ولسان ومخارج وهذا عين ما أبدعناه كما لايخفى على من له فطنة مستقيمة وأما ماوجه به بعضهم اختصاص موسى عليه السلام بما ذكر من انه عليه السلام سمع كلامه الازلى بلا صوت وحرف وجهة كما يأتى أنه يرى ذاته تعالى بلا كم وكيف وجهة فمنظور فيه لانه يمتنع سماع غير الصوت حتى نقل عن الاستاذ أبى اسحق الاتفاق على ذلك وسيأتى منا مايحققه بأبسط من هذا ان شاء الله تعالى (قوله اذ ثبوت الكلام انما هو الخ) لايخفى ما فى هذا الحصر من النظر الذى لايخفى على المتذكر لما سبق أوائل مبحث الكلام فليتأمل

الاشعرى البقاء صفة) أخرى (لان) الواجب باق بالضرورة و (الباقى بلا بقاء كالعالم بلا علم) فلابد أن يقوم به معنى البقاء (ورد بأنه) ليس معنى زائدا على الوجود لان المعقول منه (استمرار الوجود) ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثانى (وبأنه يعود الكلام فى بقاء البقاء) فان البقاء لو كان صفة أزلية زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالضرورة وينقل الكلام الى بقائه ويتسلسل ويلزم أيضا قيام المعنى بالمعنى وهو باطل (و) أثبت (بعض الفقهاء التكوين) وفسروه باخراج المعدوم الى الوجود (لانه تعالى خالق اجماعا) وهو بدون صفة التكوين محال كالعالم بلا علم (و) لابد أن يكون صفة أزلية لانه (مدح به نفسه بكلام أزلى) قال تعالى هو الله الخالق البارئ والتمدح منه تعالى بما ليس فيه باطل واتصافه به بعد خلوه عنه يستلزم قيام الحادث بذاته تعالى (فيلزم أن يكون صفة أزلية وهى المعنى بقول الكل) من الاشاعرة فى قوله تعالى انما قولنا لشئ اذا أردناه أن نقول له كن فيكون (انه) قد جرت العادة الالهية بأن (يكون

---

(قوله البقاء صفة أخرى الخ) أقول اثباته البقاء صفة أخرى يدل على انه لم يرد بالصفة أمرا حقيقيا زائدا على ذاته بل مايكون نقيضه نقصا فى حقه تعالى ولاشك ان البقاء كذلك فلا يرد عليه شئ اه منه

---

(قوله ويلزم أيضا قيام المعنى بالمعنى الخ) وأيضا ماهو موجود لذاته يلزم أن يكون باقيا لذاته ضرورة ان ما بالذات لايزول أبدا فلو كان باقيا لغيره لزم أن يكون الموجود لذاته موجودا لغيره هذا خلف ولو فسر البقاء بصفة بها الوجود فى الزمان الثانى كان لزوم المحال أظهر كما لايخفى (قوله ولابد أن يكون صفة أزلية الخ) واعترض بان أزلية التكوين بالمعنى المذكور تستلزم أزلية المكونات ضرورة امتناع التأثير بدون الاثر فلا يتم ماياتى من أنه لايلزم من قدمه الخ فان أجيب عنه بمنع الاستلزام بأنه لم لايجوز أن يكون دائما مستمرا الى زمان وجود المكون حتى لايلزم أزليته ولاتخلف المعلول من تمام العلة قلنا نعم لكن نقول لم لايجوز أن يكون ذلك الامر

الاشياء فى أوقاتها بكلمة أزلية هى ) كلمة (كن) إذ لا معنى بصفة التكوين الا هذا وردّ بأنه حينئذ يعود الى صفة الكلام (ولا يلزم من قدمه قدم المكوّن كالعلم) والقدرة والارادة ( والحق أنه) ليس صفة حقيقية كالعلم والارادة بل هو ( معنى اضافى يعقل من تعلق المؤثر بالاثر ) فلا يكون الا فيما لا يزال (وليس سوى تعلق القدرة والارادة ) بالمقدور (و) أما (التمدح بالخالقية فى الازل) فهو (مثل التمدح بأنه يسبح له ما فى السموات وما فى الأرض) وبقوله تعالى وهو الذى فى السماء إله وفى الارض إله أى معبود ( أى هو بحيث له ذلك فيما لا يزال ) بماله من صفات الكمال اذ لا شك أن ذلك بالفعل انما يكون فيما لا يزال لا فى الازل والاخبار عن الشئ فى الازل لا يقتضى ثبوته فيه (وما قيل ان التكوين هو المكوّن) وان التأثير هو الاثر كما اشتهر عن الشيخ الاشعرى (فمعناه) على ما يشعر به كلام بعض الاصحاب (أن المفهوم) الشائع (من اطلاق لفظ ( الخلق هو المخلوق ) سواء جعلناه حقيقة فيه أو مجازا مشهورا وهذا لا يليق بالمباحث العلمية (و) قال المصنف يمكن أن يكون معناه (أن الحاصل ) فى الخارج ( من التأثير) فى شئ وايجاده بعد ما لم يكن (هو الاثر لا غير) وأما حقيقة الايجاد فاعتبار عقلى لا تحقق له فى الاعيان (وأما سائر ما يطلق عليه من الصفات) كالرحيم والكريم والغفور وغير ذلك (فراجعة الى الصفات

---

المستمر هو المعنى المعقول من تعلق القدرة فلا يكون التكوين صفة أخرى فان قيل لعلهم أرادوا بالتكوين صفة أزلية بها تخرج الاشياء من العدم الى الوجود فيما لا يزال وتغاير القدرة بأن مقتضاها صحة وجود المقدور فى وقته المخصوص ومقتضى التكوين وجود المكون بالفعل فى وقته قلنا تلك الصفة اما أن يكون تأثيرها بالنظر الى نفسها على سبيل الجواز فلا تتميز من القدرة أو على سبيل الوجوب فلا يكون الواجب مختارا بل يكون موجبا فان قيل لم لا يجوز أن يكون بالنظر الى نفسها على سبيل الجواز فلا يستلزم الايجاب و بالنظر الى تعلقها على سبيل الوجوب فتتميز من القدرة قلت لا تخلو

المذكورة) كالقدرة والارادة (و) ماورد به ظاهر الشرع وامتنع حمله على معناه الحقيقى (مثل الاستواء) فى قوله تعالى الرحمن على العرش استوى (واليد) فى قوله تعالى يد الله فوق أيديهم (والوجه) فى قوله تعالى ويبقى وجه ربك (والعين) فى قوله تعالى ولتصنع على عينى فهى (مجازات وتمثيلات) أى تصويرات للمعانى العقلية بابرازها فى الصور الحسية فالاستواء مجاز عن الاستيلاء أو تمثيل وتصوير لعظمة الله تعالى واليد مجاز عن القدرة والوجه عن الذات لانه الباقى والعين عن البصر

(فصل فى أحواله) من أنه هل يمكن أن يرى وهل يمكن العلم بحقيقته و(الحق أنه تعالى يصح أن يرى بمعنى حصول الحالة الادراكية الحاصلة) لنا (عند النظر الى القمر) التى نسميها الرؤية لكن (من غير جهة ولا مقابلة) لتنزهه تعالى عن ذلك (وانه

---

اما أن يكون تعلقها لذاتها فلا تتميز عن الارادة أو لمرجح سوى ذاتها فلا تتميز عن القدرة فافهم فانه دقيق (قوله أى تصويرات المعانى العقلية الخ) تفسير للتمثيلات فقط كما ينادى عليه قوله الآتى قريبا أو تمثيل وتصوير لعظمة الخ قال فى شرح المقاصد فى كلام المحققين من علماء البيان ان قولنا الاستواء مجاز عن الاستيلاء والعين عن البصر ونحو ذلك لنفى وهم التشبيه والتجسيم سرعة والا فهى تمثيلات وتصويرات للمعانى العقلية بابرازها فى الصورة الحسية وقد بينت ذلك فى شرح التلخيص بما لا مزيد عليه اهـ أقول فحينئذ الاولى أن يقال مراد الماتن بقوله مجازات وتمثيلات أنها مجازات ظاهرا وتمثيلات حقيقة خلاف ما يفيده صنيع الشارح من قوله الآتى فالاستواء مجاز عن الاستيلاء أو تمثيل الخ والاقتصار على المجاز فى قوله الآتى واليد مجاز عن القدرة والوجه عن الذات الخ فان الأول يفيد أن مراد الماتن هو أنها مجازات أو تمثيلات بأو الفاصلة والثانى يفيدان المراد أن بعضها مجازات وبعضها تمثيلات فتدبر فانه دقيق (قوله لانه الباقى الخ) الاولى ترك هذا التعليل أو التعرض لباقى التعليلات تسفير (قوله هل يمكن أن يرى الخ) وهل تقع رؤيته وانما لم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان أيضا لانها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع الامكان

يحصل ذلك للمؤمنين فى الجنة) رزقنا الله تعالى (أما الصحة فلأن موسى عليه السلام طلب الرؤية) قال تعالى حكاية عنه رب أرنى أنظر اليك ولولم تصح لم يطلبها عليه السلام (و) لأن (الله تعالى علقها على الممكن فى نفسه وهو استقرار الجبل) والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق أن المعلق يقع على تقدير المعلق عليه والمحال لايقع على شئ من التقادير (والقول بأنه) أى موسى عليه السلام (انما طلب العلم

---

فاحتاجوا الى بيان الامكان أولا والوقوع ثانيا فحينئذ ينبغى للشارح رحمه الله أن يتعرض فى تفسير الاحوال للوقوع أيضا ولا يقتصر على الامكان فان قيل ان بعضا من دليل الامكان كطلب الرؤية من موسى عليه السلام وتعليقها من الله على استقرار الجبل سمعى انما يثبت بالنقل فهو أيضا محتاج الى بيان الامكان أجيب بأن كونه سمعيا مسلم لكن لانزاع فى امكانه بل ولا فى وقوعه (قوله لم يطلبها عليه السلام الخ) وذلك لانه عليه السلام يمتنع أن يكون جاهلا بما يجوز ومالا يجوز على الله تعالى والا لم يكن نبيا فلزم أن يكون عالما بما ذكر فهو عليه السلام مع علمه بامتناع رؤيته تعالى يكون طلبها منه تعالى عبثا لايليق بالانبياء عليهم السلام فافهم (قوله والمحال لايقع على شئ من التقادير) وههنا بحث حاصله كما ذكره المصنف هو أنا لانسلم أنه علق الرؤية على استقرار الجبل حالة السكون أو مطلقا حتى يكون ممكنا بل على استقراره عقيب النظر بدليل الفاء وهو حالة تزلزل الجبل واندكاكه ولانسلم امكان استقرار الجبل حينئذ وأجيب بأن الاستقرار حالة التحرك والاندكاك أيضا ممكن بأن يحصل السكون بدل الحركة اذ الامكان الذاتى لايزول عن الممكن أبدا انما المحال هو اجتماع الحركة والسكون وهو ليس معلقا عليه وأما القول بأن المعلق عليه هو استقرار الجبل مطلقا لاعقيب النظر ولاخفاء فى امكانه فى نفسه فيرد عليه انه واقع فى الدنيا فيلزم وقوع رؤيته فيها والتالى باطل لايقال وجود الشرط لايستلزم وجود المشروط لانا نقول ذلك انما هو فى الشرط بمعنى مايتوقف عليه لا فيما جعله بمنزلة الملزوم لما علق النظر عليه فان وجوده يستلزم وجوده كما هنا فالحق ماسبق آنفا من أن المعلق عليه هو استقرار

الضرورى) عبر عنه بها تعبيرا عن اللازم بالملزوم (أو) طلب (الرؤية لاجل القوم) حين قالوا أرنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة وأضاف السؤال الى

---

الجبل عقيب النظر بدليل الفاء وهو وان كان ممكنا بالطريق المذكور لكنه لم يقع فى الدنيا فلا يرد الاستقرار السابق ولا اللاحق وقد يقال ان التعليق على الجائز انما يدل على الجواز اذا كان القصد الى وقوع المشروط عند وقوع الشرط وأما اذا كان القصد الى الاقناط عن وقوع المشروط كما فى الآية فلا ورد بأن الآية على الاطماع أدل منها على الاقناط هذا حاصل ماذكره وأقول فى تأييد هذا القول الذى رده المصنف لاخفاء فى ان توقف أمر على آخر بمعنى أن يكون وجوده دائرا على وجوده وانتفاؤه على انتفائه مخصوص بالممكن ولا يتصور فى الامر الممتنع بالذات كما هو واضح وأما التوقيف أى تعليق أمر على آخر فقد يكون القصد منه الى الاعلام بالتوقف والدوران المذكور كما يقال ان جئتنى أكرمك ويكون القصد منه الاعلام بان الاكرام دائر على الاتيان وجودا وعدما فهو أيضا يفيد امكان المعلق ولا يتصور فيما هو ممتنع فى ذاته وقد يكون القصد منه الى استبعاد وقوع المعلق بجعل انتفاء المعلق عليه علامة على انتفائه من غير قصد الى التوقف والدوران المذكور كأن يقال فى مقام استبعاد ان فلانا نبى انظر اليه فان طار الى السماء فهو نبى لكن طيرانه منتف فنبوته منتفية فهذا يفيد ان نبوته غير واقعة من غير افادة انها ممكنة أو ممتنعة كما هو ظاهر ويؤيده مايأتى من التصريح بانه لم يتبين الامتناع بهذه الآية غايته الاخبار بعدم الوقوع فحينئذ نقول لم لايجوز أن تكون الآية من هذا القبيل بل الظاهر هو هذا اذ قوله تعالى لن ترانى صريح فى استبعاد وقوع الرؤية وقوله فلما تجلى ربه للجبل الآية رفع للقدم أى لكن الاستقرار لم يقع فلا تقع الرؤية اذا تقرر هذا فنقول لم لايجوز أن تكون الرؤية ممتنعة بالذات ولا نسلم أن تعليقها على الممكن يفيد امكانها انما يتم لو كان القصد منه هو الاعلام بالتوقف المذكور وهو هنا ممنوع بل الظاهر هو اعلام استبعاد الوقوع كما سبق فحينئذ نقول قول الشارح والمعلق على الممكن الخ وكذا قوله لان معنى التعليق الخ وكذا قول المصنف فيما نقلناه آنفا ان الآية على الاطماع

نفسه ليمنع فيعلم امتناعها بالنسبة الى القوم بالطريق الاولى (أو) طلب الرؤية مع العلم بامتناعها (لزيادة الطمأنينة) بتعاضد دليل العقل (بسماع الكلام) كما فى طلب ابراهيم عليه السلام أن يريه كيفية احياء الموتى (ظاهر البطلان) لان قوله تعالى لن ترانى نفى للرؤية باجماع المعتزلة لا للعلم الضرورى كيف وموسى عليه السلام عالم بربه عز وجل وسمع كلامه وجعل يناجيه ويخاطبه فما معنى العلم الضرورى ولان تجويز الرؤية باطل بل كفر عند أكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تأخير الرد

---

أدل منها على الخ وكذا قوله فى شرح المقاصد ان المدعى فى الآية لزوم الامكان كلها فى حيز المنع كما لا يخفى فتأمله فانه دقيق والله ولى التوفيق (قوله بتعاضد دليل العقل الخ) يعنى أن موسى عليه السلام علم امتناع رؤيته تعالى لكن طلبها ليسمع من الله الكلام الدال على عدم وقوع الرؤية فيعتضد العقل بالسمع كما علم ابراهيم عليه السلام عقلا كيفية احياء الموتى فطلب اراءتها ليعتضد العقل بالرؤية فافهم (قوله لان قوله لن ترانى الخ) هذا الى قوله ولان تجويز الرؤية الخ بيان لبطلان التأويل الاول ومنه الى قوله ولان زيادة الطمأنينة الخ بيان لبطلان الثانى ومنه الى آخر البحث بيان لبطلان الثالث (قوله وسمع كلامه وجعل يناجيه الخ) أقول وأنت خبير بأن هذا نص فيما حررناه وأبدعناه سابقا من أن كلامه تعالى اللفظى صادر منه تعالى كصدور الالفاظ منا بلا فرق الا عام والا لم يكن سماع كلامه سببا للعلم الضرورى به تعالى كيف ولو كان نسبة الكلام اللفظى اليه تعالى على النهج الذى حرره الجمهور منا لم يكن فرق بينه وبين سائر مصنوعاته فى أن دلالتها عليه تعالى انما هى بطريق النظر لا الضرورة فافهم فانه دقيق وبالتأمل حقيق (قوله فلا يجوز لموسى تأخير الرد الخ) أى لما كان تجويز الرؤية عندهم كفرا لزم أن لا يؤخر الرد عليهم فى طلبهم الرؤية الممتنعة لان الرد على الكفر فورى لا يجوز فيه الامهال والا لكان تقريرا على الباطل وهو من الانبياء باطل واللازم منتف لانه أمهل الرد الى أن يسمع من الله ما يدل على عدم الوقوع

وتقرير الباطل ولانه لم يتبين الامتناع بذلك بل غايته الاخبار بعدم الوقوع ولانهم ان كانوا مؤمنين بموسى مصدقين بكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية من غير طلب للمحال والالم يفد الطلب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بأنه كلامه تعالى ولان زيادة الطمأنينة لا تنبغي بطريق طلب المحال الموهم لجهل موسى عليه السلام بما يعرفه آحاد المعتزلة (وقد يستدل) على صحة الرؤية (بأن) كلا من الجوهر والعرض مرئي كالاجسام والاضواء باتفاق الخصم ولابد للرؤية من متعلق لا يكون مختصا بشئ من الجواهر والاعراض ومايصلح (متعلق الرؤية) ويكون (المشترك بين الجوهر والعرض ليس الا الوجود المشترك بينهما وبين الواجب) أيضا وأما الحدوث أو الامكان فلا يصلح متعلقا لها (لما مر من أن الحدوث أو الامكان) أمر (عدمي) لا تحقق له في الخارج ومتعلق الرؤية لابد وأن

---

(قوله ولانه لم يتبين الامتناع بذلك الخ) كأنه لم يتبين به الامكان أيضا على ماحققناه سابقا (قوله بما يعرفه آحاد المعتزلة الخ) أقول فيه تأمل فان اتيان موسى عليه السلام بما يوهم الجهل لغرض صحيح هو حصول زيادة الطمأنينة له عليه السلام لايوجب نقصا في حقه سيما اذا كان الخطاب مع الله العالم بالسرائر والاغراض وأيضا لانسلم أن آحاد المعتزلة كانوا عارفين بذلك من عند أنفسهم لم لايجوز أن تكون معرفتهم من متفرعات الطلب الذي وقع من موسى عليه السلام وأيضا ايهام الجهل منه لا ينافي حصول المعرفة له عليه السلام لم لايجوز أن يكون عارفا بامتناع الرؤية كآحاد المعتزلة لكنه أوهم الجهل به للغرض الصحيح الذي هو حصول الطمأنينة كما مر فقوله بما يعرفه آحاد المعتزلة من غير تعرض لمعرفة موسى دال على ان طلبه عليه السلام للرؤية مفيد لنفي المعرفة منه عليه السلام وليس كذلك على انه يناقض ماسبق منه من بناء هذا التأويل على تسليم علم موسى عليه السلام بامتناع رؤيته تعالى كما هو ظاهر فانهدم مبنى مابين به بطلان هذا التأويل وان كان مأخوذا من شرح المقاصد فتبصر (قوله كالاجسام والاضواء الخ) تمثيل للجوهر والعرض

يكون متحققا فيه بالضرورة (مع اشتراك المعدوم فيه) أى فى الحدوث أو الامكان فلزم على تقدير كونه متعلقا لها صحة رؤية المعدوم و بطلانه ظاهر (وجواز الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقا لها ضرورى) فيلزم صحة رؤيته تعالى (وصحة رؤية كل شئ موجود حتى الطعوم والروائح والعلوم تلزم من) هذا (الدليل) ولا استحالة (وان استبعدت) لعدم تعلق الرؤية بها بناء على أنه لم يجر عادته أيضا بخلقها فينا (فان قيل) الرؤية واحد نوعى و (الواحد النوعى قد يعلل بعلل مختلفة) كالحرارة بالشمس والنار فلم لا يجوز أن يكون كل من رؤية الجوهر والعرض بل انواعهما معللا بامر مختص به (قلنا الكلام فى المتعلق) لا فى العلة المؤثرة (و) متعلق

---

(قوله أى فى الحدوث أو الامكان الخ) اعادة الضمير الى كل منهما بناء على جواز اتصاف المعدوم بالحدوث كالموجود وأما بناء على المشهور من اختصاص الحدوث بالموجود فالواجب ارجاعه الى الامكان فقط وهو الموافق لما فى شرح المقاصد (قوله فيلزم صحة رؤيته تعالى) قد يقال ان الدليل منقوض بصحة المخلوقية فانه مشترك بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لها سوى الوجود بمثل مامر فيلزم صحة مخلوقية الواجب وهو باطل وأجيب بان صحة المخلوقية أمر اعتبارى فلا يقتضى علة ولو سلم فالحدوث يصلح علة لها لان المانع لعليته للرؤية هو امتناع كون مالا تحقق له فى الخارج علة لما له تحقق فيه وههنا ليس كذلك (قوله كالحرارة بالشمس والنار الخ) قد يناقش بأن الحرارة ليس واحدا نوعيا اذ التحقيق كما سبق هو أن للحرارة مراتب مختلفة بالنوع لكنه مناقشة فى المثال فتدبر (قوله لا فى العلة المؤثرة الخ) أى كلامنا فى العلة بمعنى ما يتعلق به الرؤية لا فى العلة المؤثرة فيها قال فى شرح المقاصد ما حاصله أن ضعف هذا الدليل جلي وان نقضه بنحو صحة الملموسية قوى وما ذكر من أن المراد من العلة هنا متعلق الرؤية فيكون المرئى من كل شئ وجوده ممنوع ومن التزم أن المرئى هو الوجود فقط وأنا لا ندرك بالبصر اختلاف المختلفات المدركة بل نعلمه بالضرورة فقد كابر وجحد انه بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية اه أقول تحقيقه هو أن مرادهم من متعلق الرؤية والشم مثلا هو ما يدركه القوة الباصرة والقوة الشامة وقد تحقق أن مدرك كل منهما بالذات أمر يخص ادراكه به دون الآخر

الرؤية لا يجوز أن يكون من خصوصية الجوهرية بل لابد أن يكون مشتركا اذ

فالمبصرات بالذات كما سبق هى الالوان والاضواء والمشمومات هى الروائح ويمتنع ضرورة ادراك الرائحة بالباصرة واللون بالشامة فالبصر فينا وفيه تعالى مشترك كان فى اختصاصه بادراك ماذكر غاية الامر أن مبدا ذلك الادراك فينا حال فى المادة وفيه تعالى مجرد عن الحلول فيها نعم لااستحالة فى أن يخلق الله تعالى كلا من تلك القوى فى غير محلها المخصوصة هى به الآن كأن يخلق الباصرة فى حلمتى مقدم الدماغ مثلا ويخلق الشامة فى العضو المخصوص الذى هو العين مثلا وأما أن يصدر من القوة الشامة فعل الباصرة مثلا أو بالعكس فهو من الامور التى تقضى البديهة بامتناعها اذا تقرر هذا فنقول ان كون الوجود متعلق الرؤية لايخلو اما أن يكون المراد منه هو ان الوجود مدرك القوة الباصرة فبديهى البطلان لماسبق أن مدركها الالوان والاضواء واما أن يكون المراد أنها انما تدرك الالوان الكائنة فى الامر الموجود فسلم لكن لايقتضى صحة رؤية الواجب لانه تعالى وان كان موجودا فهو منزه عن مدركات الباصرة كما هو واضح فان قيل كما أن ادراكه تعالى للالوان ولو بلا عضو وعين يسمى ابصارا ورؤية فليسم ادراكنا له تعالى بهذا العضو المخصوص الذى هو العين ابصارا ورؤية وان كان منزها عن الالوان قلت لاشك أن حقيقة الابصار والرؤية هو ادراك الالوان كما سبق سواء كان من مبدا حال فى العضو أو منزه عن ذلك وأما ادراك غير الالوان والاضواء وان كان من مبدا حال فى العضو الذى هو العين فليس حقيقة الابصار نعم لوقيل ان لفظ الرؤية قد يستعمل فى الادراك الحاصل عقيب فتح البصر وتقليب الحدقة ولو كان المدرك غير الالوان والاضواء لم يبعد لكنه ليس من المتنازع فان كان مرادهم من رؤيتنا له تعالى كما هو ظاهر الآيات والاحاديث هو هذا فسلم لكن يكون النزاع لفظيا وان كان مرادهم منها هو أن القوة التى من خاصتها ادراك الالوان والاضواء تدركه تعالى فضرورى البطلان فالحق عندى هو امتناع رؤيتنا له تعالى بالمعنى الحقيقى وقياس جواز رؤيتنا له تعالى على رؤيته تعالى لنا قياس مع الفارق كما تقرر

(الرؤية قد تتعلق بشيء) ويدرك بها أن له هوية ما وهي المراد من الوجود (من غير أن يدرك جوهريته أو عرضيته فضلا عن) زيادة (خصوصية) لاحدهما ككونه انسانا أو فرسا وسوادا أو خضرة (وأما الوقوع) في الجنة (فلقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ولم يعهد استعمال نظر اليه الا في الرؤية) وتقديم الصلة لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر أو للحصر ادعاء بمعنى أن المؤمنين لاستغراقهم في مشاهدة ذاته وقصر النظر على عظم جلاله كأنهم لا يلتفتون الى

---

هذا ما عندي في هذا المقام فتفطنه فانه من مطارح الافهام (قوله ويدرك بها أن له هوية الخ) ان أراد أن المدرك لهذه النسبة الحكمية هو حاسة البصر فظاهر البطلان اذ المدرك للنسب هو النفس غايته انه هنا بواسطة الحس وان أراد أن تلك الحاسة واسطة في ادراك النفس لها لكونها متعلقة بطرفي تلك النسبة أعني الشيء وهويته فسلم لكن لانسلم أن تلك الهوية المبصرة هي الوجود ضرورة أن الوجود ليس من المبصرات حقيقة بل هو مصحح الابصار والرؤية كما مر مرارا فليتأمل (قوله ولم يعهد استعمال نظر اليه الخ) ان أريد بالرؤية الحقيقية التي هي ادراك الالوان والاضواء فممنوع باتفاق الخصم وان أريد بها الادراك الحاصل عقيب تقليب الحدقة ولو لغير الالوان والاضواء فليس من المتنازع كما حررناه فالادراك المتعلق بذاته ووجوده تعالى وان كان من القوة الحالة في الحدقة والعضو المبين هو من العلم ولا يخالفه نوعا وتسميته رؤية بحسب الاستعمال لاينافي ذلك انما المخالف بالنوع للعلم هو الادراك المخصوص بالمبصرات بالذات أعني الالوان والاضواء سواء كان من مبدإ مجرد أو حال في الحدقة أو في عضو آخر والى هذا يشير ما في شرح المقاصد من قوله نعم يتجه أن يقال نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لا في النوع السابق اه فظهر ان البصر الذي هو صفة من صفاته تعالى وقد سبق أنه عبارة عن الحالة الادراكية الحاصلة عند النظر الى القمر من غير توسط الحدقة والعضوان لم يكن مخصوص التعلق بالامور المبصرة بالذات بل كان جائز التعلق بالوجود ونحوه لم يتميز أصلا من صفة العلم ولم يصح عده صفة أخرى كما لا يخفى على ذوى الانصاف فتبصر (قوله وتقديم الصلة الخ) اشارة الى جواب ما قد يقال انه لا يصح حمل النظر هنا على الرؤية لان

ماسـواه ولا يرون الا الله تعالى (وحمل النظر على الانتظار وإلى على) كونه اسما بمعنى (النعمة) واحد الآلاء (تعسف) لان سوق الآية لبشارة المؤمنين وبيان أنهـم يومئـذ فى غاية الفرح والاخبار بانتظارهم النعمة والثواب لا يلائم ذلك بل ربما ينافيه لان الانتظار بالحزن وضيق الصـدر أجدر وكون إلى اسما بمعنى النعمة لو ثبت فى اللغـة فلا خفاء فى بعـده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به سيما المسند الى الوجـه ولهذا لم يحمل الآية عليه أحد من أئمة التفسير كما ذكره المصنف فى شرح مقـاصـده (وقوله تعالى كلا انهم عن ربهـم يومئذ لمحجوبون) حيث حقر شأن الكفار وخصهم بكونهم محجوبين فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامتـه خـلاف الظاهر (وقوله تعالى (للذين أحسـنوا الحسنى وزيادة) فسر جمهور المفسرين الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية وعـبر عنها بالزيادة للتنبيـه على أنها أجل من أن تعد من الحسنات وفى جزاء الاعمال الصالحـة ولا ينافيـه ما ذكره البعض من أن الحسـنى هى الجزاء المستحق والزيادة الفضل (ولقوله عليه الصلاة والسـلام انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر وقوله) عليه الصلاة والسـلام فيرفع الحجاب (فينظرون الى وجه الله) تعالى هذا (والمخالف يدعى اقتضاءها المقابلة) ويدعى فى ذلك الضرورة (و) يدعى (دوامها عنـد حصول الشرائط) فلو جاز رؤيته لدامت لكل سليم الحاسة فى الدنيا والآخرة فلزم أن نراه الآن وفى الجنـة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثانى بالاجماع وذلك لان شرط الرؤية

---

تقديم الصلة يفيد حصر الرؤية فى رؤيته تعالى مع انهم يرون يومئذ غير ربهم أيضا ضرورة وحاصل الجواب ظاهر (قوله سيما المسند الى الوجـه الخ) فان الوجه لما كان مشتملا على العضو الذى هو آلة الرؤية كان حمـل النظر عليها حينئذ أقرب من حمله على الانتظار الذى ليس ملائما له لانه ليس من مدركات الحواس (قوله وذلك لان شرط الرؤية الخ) اشارة الى الملازمة فى قوله فلو جاز رؤيته لدامت لكل الخ

على هذا هو جوازها وسلامة الحاسة وكلاهما بناء على تسليم الجواز حاصل الآن وفي الجنة على الدوام فلزم ما ذكر ( وكلاهما ممنوع ) أما الاول فلأنا لا نسلم لزوم المقابلة لان الرؤية نوع من الادراك يخلقه الله تعالى متى شاء وكيف شاء ولأى شاء ودعوى الضرورة فيما نازع فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسموعة ولو سلم في الشاهد فلا يلزم في الغائب لان الرؤيتين مختلفتان إما بالماهية أو بالهوية لا محالة فيجوز اختلافهما في الشروط واللوازم والمراد بالرؤية بلا كيف هو خلوها عن الشرائط المعتبرة في رؤية الاجسام والاعراض لا خلو الرؤية أو الرائى أو المرئى عن جميع الحالات والصفات وأما الثانى فلأنا لا نسلم وجوب الرؤية في الغائب عند تحقق الامرين لم لا يجوز أن تكون رؤيته تعالى مشروطة بزيادة قوة

---

(قوله هو جوازها وسلامة الخ ) أى فقط كما يفيده ادراج ضمير الفصل الدال على الحصر وحاصله انه يكفى للرؤية فى حق الغائب سلامة الحاسة وكونه جائز الرؤية وأما ماذكر من انتفاء الموانع من فرط الصغر أو اللطافة أو البعد ونحوها فانما يشترط فى حق الشاهد أعنى الاجسام والاعراض كما سيشير اليه قريبا فاذا تحقق الامران وجب رؤيته فلزم دوام رؤيته تعالى لكل سليم الحاسة فى الدنيا والآخرة (قوله على هذا الخ) ان كان اشارة الى جواز الرؤية فمع تكراره بقوله الآتى وكلاهما بناء على تسليم الجواز الخ يفيد أن جواز الرؤية ليس شرطا على غير هذا وهو معنى فاسد لا محصل له وان كان اشارة الى الغائب كما هو المناسب كان الاولى ابدال كلمة على بكلمة فى وان كان اشارة الى غير ماذكر فليبين فافهم (قوله أما الاول الخ) أى ادعاء اقتضاء الرؤية المقابلة (قوله والمراد بالرؤية بلا كيف الخ) اشارة الى دفع ما أورده بعض أرباب الجهل من أن الرؤية فعل من أفعال العبد أو كسب من أكسابه فبالضرورة يكون واقعا بصفة من الصفات وكذا المرئى بحاسة العين لابد أن يكون له كيفية وحالة من الحالات فكيف تقع الرؤية بلا كيف ووجه الدفع ظاهر ( قوله وأما الثانى فلأنا لا نسلم الخ ) أى ادعاء دوام الرؤية عند حصول الشرائط وأنت خبير بأن هذا متفق عليه لنا وللمخالف فلا

ادراكيــة فى الباصرة يخلقها الله تعالى فى الجنــة وفى بعض الاوقات دون بعض (والعمدة) من شبه المخالف (قوله تعالى لاتدركه الابصار) وهو يدرك الابصار لظهور أن المعنى على عموم السلب) لان الجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق فان قيل اذا كان الجمع للعموم كان النفى نفى الشمول وهو معنى السلب الجزئى لاشمول النفى وعموم السلب على ماهو معنى السلب الكلى قلنا مثله كما يستعمل لسلب العموم كذلك يستعمل لعموم السلب وكذلك صريح كلمة كل كما قاله فى شرح المقاصد لانه ان اعتبر النسبة الى الكل أولا ثم نفيت فهو لسلب العموم وان اعتبر النفى أولا ثم نسب الى الكل فلعموم السلب وكذلك جميع القيود وبالجملة كون الجمع المعرف باللام فى النفى لعموم السلب هو الشائع واللائق بهذا المقام لكونه مقام التمدح

---

يصح منعه لانا معاشر المخالفين لاننكر دوام الرؤية عند حصول الشرائط ودفع الموانع غاية الامر أن المخالف يدعى انحصار الشرائط فى حق الغائب فى الامرين المذكورين ونحن نمنع الانحصار بجواز أن تكون رؤيته مشروطة بشرط آخر كما صرح به الشارح فالظاهر أن عبارة المتن محرفة والصحيح أن يقال ودوامها لحصول الشرائط باللام لابلفظة عند فتأمله فانه دقيق جدا (قوله وكذلك جميع القيود) حتى ان كل كلام اشتمل على نفى وقيد قد يكون المعتبر فيه نفى التقييد وقد يكون المعتبر فيه تقييد النفى فقولنا ماضربته اكراما له يحتمل أن يكون المراد منه ضربته لاللاكرام بل للاهانة وان يكون المراد لم يقع منى ضرب عليه لانى أكرمته (قوله هو الشائع) حتى قيل انه لايوجد فى التنزيل الابهذا المعنى (قوله واللائق بهذا المقام لكونه مقام التمدح) قال فى شرح المقاصد ماحاصله ان تمسك المخالف بهذه الآية من وجهين أحدهما ان ادراك البصر هو الرؤية لاتحاد مفهومهما أو لتلازمهما بشهادة النقل عن أئمة اللغة والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم فهو تعالى أخبر بأنه لايراه أحد فى المستقبل فلو رآه المؤمنون فى الجنة لزم كذبه تعالى وهو محال والثانى منهما هو ان

(ورد) بانا لانسلم أن الادراك بالبصر بمعنى الرؤية أو أعم منها حتى يستلزم نفيه نفيها بل هو رؤية مخصوصة وهو أن يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئى ولهذا يصح رأيت القمر وما أدركه بصرى لاحاطة الغيم به ولا يصح أدركه بصرى وما رأيته فيكون أخص من الرؤية ملزومالها فلا يلزم من نفيه نفيها ولا من كون نفيه مدحا كون الرؤية نقصا و (بعد تسليم كون الادراك هو الرؤية أو أعم منها) رد (بأنه لا عموم فى الاشخاص) والابصار

---

عدم ادراكه بالبصر وارد فى مقام التمدح فيكون نقيضه أعنى الرؤية نقصا وهو على الله محال اه أقول الوجه الاول دال على عدم وقوع الرؤية والثانى على عدم جوازها كالوح اليه فى شرح المقاصد وحينئذ حاصل الجواب من الوجهين كما ذكره الشارح «مد ظله» هو انا لانسلم أولا كون الادراك بالبصر هو الرؤية فلا يلزم من نفى الادراك بالبصر نفى الرؤية ولا من كون نفيه مدحا كونها نقصا اذا تقرر هذا فاعلم ان المصنف رحمه الله اقتصر فى هذا المتن على التعرض للوجه الاول كما هو واضح وكذا الشارح «مد ظله» اقتصر على تحرير هذا الوجه كما لا يخفى فحينئذ نقول تعرضه «مد ظله» لجواب الوجه الثانى بقوله الآتى ولا من كون نفيه مدحا كون الرؤية نقصا مستدرك مستغنى عنه فان قيل الوجه الثانى هو الورود فى مقام التمدح والشارح تعرض له أيضا كما ترى قلت نعم لكن انما تعرض لذلك تأييدا للوجه الاول لاوجها على نفى الرؤية كما تعرض له المصنف فى شرح المقاصد على مانقلناه آنفا فتدبر فانه فى غاية من الدقة ونحن تركنا توضيحه تجربة لاذهان الطالبين (قوله وردبانا لانسلم ان الادراك الخ) أقول تاخير هذا الرد عما تقدم من السؤال والجواب وغيرهما سيما من قوله وبالجملة كون الجمع المعرف الخ يفيد بناءه على تسليم أن الآية ظاهرة فى عموم السلب كما هو ظاهر فحينئذ مزج المتن الآتى بما مزجه وعطفه على هذا الرد يفيد أن المنع المذكور فى المتن أعنى منع عموم الاشخاص أيضا بنى عليه وليس كذلك لان عموم السلب وعموم الاشخاص هنا متلازمان فكيف يمنع أحدهما مع تسليم الآخر فالاولى أن يترك التعرض لما قدمه على الرد من السؤال والجواب وغير ذلك بل يتعرض لحاصل السؤال عند قول المتن الآتى لا عموم فى الاشخاص الخ على وجه يكون

(و) لو سلم (لا) نسلمه في (الاوقات) والاحوال فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة ورد عليه بأنه تمدح وما به التمدح يدوم في الدنيا والآخرة ودفع بأن امتناع الزوال انما هو فيما يرجع الى الذات والصفات وأما ما يرجع الى الافعال فقد يزول لحدوثه والرؤية من هذا القبيل فقد يخلقها الله تعالى وقد لا (وأما قوله تعالى) عند سؤال موسى عليه السلام (لن تراني فليس للتأبيد) اذ لا يثبت عمن يوثق به من أئمة اللغة كون كلمة لن للتأبيد (و) ان سلم (لا) نسلم دلالته في الآية على (عموم الاوقات)

---

سندا له ويتعرض لحاصل الجواب عند قوله ولو سلم لا نسلمه في الاوقات لكون وجها للتسليم فتفطن (قوله ولو سلم لا نسلمه الخ) ان قيل قد حقق في كتب الاصول ان المختار هو أن عموم الاشخاص مستلزم لعموم الاحوال والازمنة والامكنة فكيف مع تسليم عموم الاشخاص يمنع عموم الاوقات قلت لعل ذلك مبني على غير المختار وهو ظاهر أو على المختار لكن يكون معنى منع عموم الاوقات هو منع البقاء على عمومه بجواز ورود ما يخصصه ويؤيد الثاني قوله فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا الخ فتدبر فانه من بدائعنا (قوله ورد عليه بأنه تمدح الخ) هذا هو الثاني من وجهي تمسك المخالف بالآية وحاصله أنه بعد تسليم أن ادراك البصر هو الرؤية لابد أن يكون نفيه عن الابصار بطريق عمومها وعموم الاوقات لانه تمدح وزوال ما به التمدح نقص فيلزم دوامه بدوام الممدوح (قوله ودفع الخ) حاصله أن زوال ما به التمدح انما يكون نقصا اذا كان راجعا الى ذاته وصفاته القديمة وأما اذا كان راجعا الى فعله فلا فانه حادث فلا يوجب زوال المدح الراجع اليه تغيرا في ذاته أو صفاته القديمة وأنت خبير بأن جعل التمدح راجعا الى فعله منظور فيه اذ لا مدح لله بعدم رؤيته بسبب أنه لم يخلق رؤيته في الابصار فان كل ما دب ودرج اذا لم يخلق الله رؤيته في الاعين فهو لا يرى مع أنه لا مدح له في ذلك كما لا يخفى فالاولى هو التمسك في الدفع بما سبق من المغايرة بين ادراك البصر والرؤية حتى لا يلزم من كون نفيه مدحا كون الرؤية نقصا (ثم اعلم) أنه ربما ينصر القائلون بجواز رؤيته تعالى بالآية المذكورة على تقدير كون ادراك البصر هو الرؤية

لظهور قرينة الخلاف وهو الوقوع جوابا لسؤال الرؤية فى الدنيا على انه لو صرح بالعموم وجب الحمل على الرؤية فى الدنيا جمعا بين الادلة (وأما استعظام) الله تعالى (سؤال الرؤية) حيث سماه ظلما وعتوا كقوله تعالى لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا فى أنفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم (فلتعنتهم) وعنادهم

---

ومحصوله هو أن نفى الرؤية انما يكون مدحا لشئ لو كانت الرؤية جائزة فى حقه ولم تقع لنحو التمنع والتعزز برداء الكبرياء وحجاب العظمة وأما اذا كانت ممتنعة كما هى فى حق المعدوم فلا يكون نفيها عنها مدحا كما لا يخفى وقد يمكن التفرقة بأن يقال نفيها عن الشئ وان كانت ممتنعة قد يكون مدحا كما اذا كان الشئ واجدا لاصل الكمالات أعنى الوجود بخلاف المعدوم فانه لما كان فاقدا لذلك لم يكن نفى الرؤية فى حقه مدحا لكن يرد حينئذ ان كثيرا من الموجودات كالاصوات والطعوم ونحوها غير مرئية مع ان ذلك ليس مدحا فى حقه كما هو ظاهر هذا مجمل ما فى شرح المقاصد وأقول وبالجملة لم يتم كون نفى الرؤية عنه تعالى مدحا مع أنه تعالى أورده فى مقام تمدح نفسه كما هو ظاهر فالتحقيق الحقيق بقبول الاذكياء هو أن نفى الشئ عن الشئ لا يتصور أن يكون مدحا له الا اذا كان المنفى عنه أمرا موجودا اذ حاصل التمدح بالنفى هو أن هذا الشئ مما يصلح أن يثبت له شئ لكنه لم يثبت له هذا لتعززه وجلالة قدره وتعاليه عن ذلك بخلاف المعدوم فانه لا يصح ثبوت الشئ له أصلا ضرورة أن ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له فلم يكن نفى الشئ عنه مدحا قطعا اذ انتفاء الشئ عن المعدوم انما هو لعدم قبوله له وعدم صلاحه لثبوته له ولا يتصور أن يكون ذلك لجلالة قدره وتعاليه عنه حتى يكون مدحا له كما هو ظاهر فتفطنه فانه سر التفرقة السابقة آنفا ثم لا يخلو اما أن يكون المنفى الذى يراد التمدح بنفيه من صفات الكمال أولا لا سبيل الى الاول اذ من البين أنه لا مدح فى نفى صفة الكمال عن الشئ له سواء كانت جائزة الثبوت له أولا فانحصر التمدح بالنفى فى نفى الصفات النقصية الغير الكمالية لكنها لما كانت ممتنعة فى حق الواجب

لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم مع أنه من الممكنات اتفاقا ﴿(خاتمة) اختلفوا فى العلم بحقيقته تعالى للبشر فقال بعدم حصوله كثير من المحققين خلافا لجمهور المتكلمين ثم القائلون بعدم الحصول جوزوه خلافا للفلاسفة و (الحق انه لا يعلم من الله تعالى الا الوجود) بمعنى انه كائن فى الخارج (والصفات) بمعنى انه عالم حى قادر الى غير ذلك (والسلوب) بمعنى أنه واحد أزلى أبدى ليس بجسم ولا عرض وما أشبه ذلك (والاضافات) بمعنى أنه خالق ورازق ونحو ذلك وهذا ليس علما بحقيقة الذات

---

كان تمدحه تعالى بنفيها تمدحا بنفى ما هو ممتنع الثبوت لله تعالى وذلك لانه لو أمكن الثبوت لله تعالى لامكن زوال ما به تمدحه الذى هو كماله وامكان زوال الكمال امكان نقص له وامكان النقص نقص وهو فى حقه تعالى محال بخلاف الممكن فان نفى الصفات الغير الكمالية عنه مدح له مطلقا سواء كانت جائزة الثبوت له أولا بل نقول ربما يكون تمدحه بنفى ماهو جائز له أوضح وأظهر كما لا يخفى واما أن نفى الرؤية عن الروائح والطعوم ونحوها ليس مدحا لها فلأنا نعلم أن الرؤية ليست فى حقها من النقائص والصفات الغير الكمالية كيف ورؤيتها ليست أدون من شمها وذوقها ولمسها كما هو ظاهر على الفطن اذا تقرر جميع ما سبق ظهر أن المراد من الآية هو التمدح بنفى جميع ادراكات الحواس عنه تعالى لما حررناه سابقا من امتناع تعلق ادراك الحواس به تعالى بالمعنى الحقيقى المراد منها لكن لما كان البصر أقوى الحواس لكون مدركه أظهر المدركات خص النفى به ليكون دلالته على نفى البواقى بطريق الاولى والقياس الاجلى فتفطن حتى ينقطع عرق الاعتراض بالمعدوم ونحو الاصوات والطعوم ويسقط بالمرة عن الاعتبار فاعتبروا يا أولى الابصار (قوله وهذا ليس علما بحقيقة الذات) فان قيل الوجود عين الذات عند كثير من المحققين فاذا علم وجوده علم ذاته قلنا الوجود المعلوم منه تعالى هو كونه فى الخارج كما فسره به الشارح « مد ظله » آنفا وهو غير الوجود الذى قالوا انه عين الذات كما سبق فى مبحث الوجود فلا اشكال لكن بقى أنه

وتمسكت الفلاسفة فى الامتناع بأن تصور الشئ اما أن يحصل بالبديهة وهو منتف فى الواجب اتفاقا أو بالحد وهو انما يكون للمركب من الجنس والفصل والواجب ليس كذلك أو بالرسم وهو يفيد العلم بالحقيقة وأجيب بانا لانسلم انحصار طريق التصور فى ذلك لم لا يجوز أن يكون بالالهام

﴿فصل فى أفعاله موجد فعل العبد﴾ بل جميع أفعال الحيوانات وانما خصوا

---

قد عنع اختصار معلومات البشر من الله تعالى فى تلك الامور المذكورة كيف وان الاحاطة بجميع افراد البشر ومعلوماتهم فافهم (قوله وتمسك الفلاسفة فى الامتناع الخ) هذا وجه من الوجهين اللذين ذكرهما المصنف فى شرح المقاصد والوجه الآخر هو أن العلم ارتسام الصورة الكلية من المعلوم العينى فى النفس بحذف المشخصات وليس للواجب ماهيه كلية معروضة للتشخص على ماتقرر فى موضعه وأيضا لو فرض ذلك لكان الواجب مقولا على الصورة الموجودة فى الاذهان فيصير كثيرا ويبطل التوحيد وأجيب بأنا لانسلم أن العلم هو ارتسام الصورة ولو سلم فلا كذلك العلم بالواجب ولو سلم فالمنافى للتوحيد تعدد افراد الواجب لا الصور المأخوذة منه والمخل بالشخصية هو امكان فرض صدق مفهومه على كثيرين لا صدق الموجود العينى على الصورة هذا ثم أقول استدل بعض المحققين على امتناع رؤيته تعالى بأنه لو تعلق الرؤية به فلا يخلو اما أن يكون المرئى كله فيكون محدودا أو بعضه فيكون متجزئا وهذا بخلاف العلم فانه انما يتعلق بالصفات ولا فساد فى أن يكون المعلوم كلها أو بعضها اه فيستفاد من هذا امتناع تعلق العلم بحقيقة الواجب لاستلزامه تحديد الواجب أو تجزيه كالرؤية ثم أقول وههنا اشكال لم أر من تعرض له وهو أن امتناع تعلق العلم بذاته تعالى عند القائلين بالامتناع اما أن يكون ناشئا من جهة ذاته تعالى أو من جهة الكل والكل باطل ضرورة ان ذاته تعالى معلومة لذاته تعالى بالاتفاق ويمكن أن يجاب بأنه لم لا يجوز أن يكون ذلك الامتناع ناشئا من جهة العالم أو من جهة صفة العلم لكن لا مطلقا بل اذا كان فى البشر كما يشهد له تخصيص الخلاف به وعلم البشر لما كان مخالفا لعلمه تعالى لا استحالة

العبد بالذكر لان بعض أدلة ذلك انما يجرى فى المكلف (هوالله) تعالى (وانما للعبد الكسب وهو أمر اضافى) لانه عبارة عن تعلق القدرة والارادة كما يأتى فلا يحتاج الى مؤثر فيه لان أثر الايجاد هو الوجود وهو منتف فى الامر الاضافى لكن (يجب من العبد) لان تعلق الارادة مقتضى ذات الارادة الحاصلة للعبد بخلقه تعالى فيه وتعلق القدرة تابع له كما مر (ولا يوجب وجود المقدور) لعدم التأثير لقدرته كما سبق (بل) انما يوجب (اتصاف الفاعل به) أى بالفعل لتلبسه به (وذلك) الامر المسمى بالكسب (كتعيين) الفاعل (أحد الطرفين) من الفعل والترك (وترجيحه) بتعلق الارادة به لذاتها (وصرف القدرة) حسب تعلق الارادة

---

(قوله فى الامر الاضافى) مطلقا أى سواء كان ايجادا أو غيره اه منه (قوله لذاتها) يعنى ان ذاتها تقتضى التعلق بأحد الطرفين لكن ذلك التعلق لايقع بدون الداعى والالزم الترجيح بلا مرجح فافهم اه منه

---

فى اختصاصه بالامتناع المذكور لكنهما يشتركان فى أن كلا منهما لكونه صفة تحيط بالمعلوم يقتضى كون المعلوم محدودا متناهيا فليتأمل فانه من المزالق والله الهادى الى الحقائق (قوله لان بعض أدلة ذلك الخ) وذلك كالادلة المتعلقة بالايمان والشكر على مايأتى (قوله بخلقه تعالى فيه) أى بخلق الله تعالى الارادة فى العبد فافهم (قوله أى بالفعل لتلبسه به) الانسب بسوق الكلام هو تفسير مرجع الضمير المجرور بالمقدور لابالفعل وان كان المراد منهما واحدا أعنى الحاصل عقيب تعلق القدرة كالاكل والشرب ونحوهما ولا يصح أن يراد من الفعل هنا الكسب كما لايخفى على المتأمل فى المقام لكن ههنا بحث وهو أن الامر الاضافى الذى هو الكسب كما أنه ليس موجبا لوجود المقدور فكذلك ليس موجبا للاتصاف به لجواز أن تتعلق قدرة العبد به من غير تعلق قدرة الله تعالى به فحينئذ لايوجد المقدور فلا يتصف المحل به كما هو ظاهر ويمكن الجواب بأن ايجاب تعلق قدرة العبد للاتصاف المذكور مبنى على القول بأن القدرة الحادثة انما هى مع الفعل كما سبق فتدبر فانه من مطارح الافهام (قوله كتعيين الفاعل الخ) ظاهره يخالف ماسبق من الشارح من أن الكسب عبارة عن تعلق القدرة

به بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لأن يخلق الله تعالى فى العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة فى التأثير لأوجد الفعل فان قيل اذا كان الترجيح من مقتضيات ذات الارادة فافائدة التكليف اذ الارادة تتعلق باحد الطرفين لامحالة اجيب بان التكليف قد يكون داعيا لتعلق الارادة بناء على أنها تابعة للعلم فاذا علم المكلف ذلك يكون داعيا لتعلق الارادة فيصرف القدرة اليه ومعنى كون الارادة مرجحة أنها بتعلقها بترجح احد المقدورين على الآخر الا انها لكونها تابعة للعلم يكون العلم داعيا لتعلقها باحدهما على التعيين

---

(قوله لامحالة ) لكون التعلق مقتضى ذاتها اه منه (قوله علم المكلف ذلك) أى وعلم أنه حسن اه منه

---

والارادة فتدبر (قوله اذا كان الترجيح من مقتضيات الخ ) ان قيل ماسبق دال على أن الترجيح من تعلق الارادة لامن مقتضيات ذات الارادة قلت لما سبق أنه من التعلق والتعلق من الذات ثبت ذلك فافهم (قوله قد يكون داعيا لتعلق الارادة الخ ) أقول الداعى قد يكون باعثا على الشئ من غير أن يوجبه وقد يكون موجبا له فالداعى بمعنى الباعث وقد يكون العلم بالتكليف أو بما فيه مصلحة أو غير ذلك وأما الداعى بمعنى المواجب فهو تعلق الارادة لاغير كما مرت الاشارة اليه (قوله فيصرف القدرة الخ) كتب ههنا ان صرف القدرة انما يتوقف على الداعى لا الموجد لانه امرا ضافى كتعلق الارادة بل المحتاج الى الموجد هو نفس القدرة اه أى لاصرفها وتعلقها (قوله ومعنى كون الارادة مرجحة) أى معينة وموجدة لاحد الطرفين (قوله انها بتعلقها يترجح ) أى لابذاتها فانها من حيث ذاتها مستوية النسبة اليهما (قوله يكون العلم داعيا لتعلقها بأحدهما) أى باعثا لتعلقها بأحد الطرفين لا موجبا لما مر من

مع استواء نسبتها اليهما كما أشرنا اليه سابقا (وعند) أكثر (المعتزلة الموجد) لفعل العبد (هو العبد) بناء على قولهم بتأثير قدرته والمتقدمون منهم كانوا يمتنعون من اطلاق الخالق عليه لقرب عهدهم باجماع السلف على انه لا خالق الا الله (و) المتأخرون منهم (أطلقوا لفظ الخالق عليه) اذ لا فرق بينه وبين الموجد فى المعنى (ولزمهم كون كل حيوان خالقا) لاشتراك المعنى الذى نسميه كسبا فى الكل (وقد قال الله تعالى الله خالق كل شئ) ويدخل فيه أفعال الحيوان ويخرج القديم بدليل العقل وللقطع بان المتكلم لا يدخل فى عموم مثل أكرمت كل من دخل

---

أن الموجب هو تعلق الارادة (قوله مع استواء نسبتها الخ) كتب ههنا أى من حيث انها يصح أن تتعلق بكل منهما لكن المتعلقة بأحدهما مرجحة له على الآخر اه والحاصل أنها من حيث ذاتها مستوية النسبة الى الطرفين ومن حيث التعلق معينة لاحدهما على ماسبق بما لا مزيد عليه فى مبحث الارادة (قوله بناء على قولهم بتأثير القدرة الخ) أقول لو كانت قدرة العبد مؤثرة لامتنع تخلف وجود الاثر عن تعلقها واللازم باطل اذ ربما يجد الشخص من نفسه أنه تتعلق قدرته بمقدوره وفق الارادة ولا يوجد فان قيل لعل ذلك التخلف لمانع منعها من التأثير قلت مقصود المخالف القائل بتأثير القدرة انها عند تعلقها بالمقدور واجبة التأثير بحيث يمتنع انفكاك التأثير عنها فلا يتصور عنده مانع من التأثير الا بكونه مانعا من تعلقها والمفروض فى المسئلة تحقق تعلقها فلو فرض حين تحقق التعلق مانع فانما يكون من نفس التأثير فيكون التأثير جائز الانفكاك عنها كما هو عندنا فحينئذ لا يمتاز مذهب المخالف من مذهبنا ضرورة انا لا ننكر امكان كونها مؤثرة بمعنى أنها لو كانت مستقلة منفردة لاوجد تعلقها الفعل كما صرح به الشارح سابقا هذا خلف فتأمله جدا واحفظه فانه دليل جديد على ابطال مذهب المخالف تفردنا به لله الحمد والمنة (قوله نسميه كسبا الخ) أى ويسمونه ايجادا (قوله للقطع بأن المتكلم لا يدخل الخ) ان قيل قد تقرر فى كتب الاصول

الدار و يكون بمنزلة الاستثناء وقال تعالى (خلق كل شئ) وقال (انا كل شئ خلقناه بقدر) أى خلقنا كل موجود من الممكنات على مقدار مخصوص مطابق للغرض والمصلحة ولافادة هذا المعنى كان المختار نصب كل اذ لو رفع لتوهم ان خلقناه صفة وبقدر خبر فلم يفد أن كل شئ مخلوق له بل ربما أفاد أن من الاشياء مالم يخلقه فليس بقدر وقال (والله خلقكم وما تعملون) أى ما تعملونه أو عملكم

---

انهم اختلفوا فى دخول الخبر فى اخباره فكيف يكون عدم الدخول قطعيا قلت الاختلاف فى الدخول فى مطلق الاخبار لا ينافى القطع بعدم الدخول فى خصوص أمثال مانحن فيه فتبصر (قوله أى خلقنا كل موجود الخ) أشار بهذا الى أن الشئ مساوق للوجود أو مقيد بالوجود هنا والا لزم الاخبار بخلق ما لا يتناهى من الممكنات ويلزم الكذب وهو محال فاندفع ماقيل من أنه لابد من تقييد الشيء بالخلق على تقدير النصب أيضا فلا يبقى حينئذ فرق بين النصب والرفع فى عدم الافادة لهذا المعنى على أنه لو سلم تقييد الشيء بالخلق فالفرق ظاهر لان كون خلقناه خبرا يفيد أن كل شيء مخلوق له تعالى بخلاف ما اذا كان صفة كذا فى شرح المقاصد لكن فيه تأمل فليتأمل جدا (قوله ولافادة هذا المعنى الخ) أقول فيه بحث فان الاستدلال بهذه الآية على كون كل موجود مخلوقا له تعالى انما بنوه على بيان أن المختار فيها نصب كل فلو جعل اختيار النصب مبنيا على افادة هذا المعنى لزم الدور كما لا يخفى (قوله بل ربما أفاد أن من الاشياء الخ) أقول افادة الرفع لهذا المعنى انما يفيد اختيار النصب لو ثبت رجحان معنى النصب على هذا المعنى وهو عين التنازع فان قيل لاخفاء فى مرجوحية هذا المعنى اذ يفيد أن مخلوق غيره تعالى كالعبد ليس بقدر كما صرح به «مد ظله» وليس كذلك لان كل مخلوق سواء بقدرة الله تعالى أو قدرة غيره يكون بالقدر قلت هذا انما يتم لو كان المراد من كون الشيء بالقدر كونه بتقدير وقصد كما فسره به المصنف فى شرح المقاصد وأما لو كان المراد أنه مطابق للغرض والمصلحة كما فسره به الشارح هنا فلا لجواز أن لا تكون مخلوقات العبد مثلا مطابقة للمصلحة فتأمله فانه دقيق

لكن ينبغي ان يجعل حينئذ بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به لان المعنى المصدرى وهو المعنى النسبي أعنى الايقاع لا وجود له فى الخارج والا لازم التسلسل فى الايقاعات فلا يكون متعلق الخالق لان أثر الخلق والايجاد هو الوجود واذ لا فلا وكون الايقاع امرا واقعيا انما يستدعى مقتضيا له مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر والاقتضاء أعم اذ يجرى فى الاعدام أيضا كاقتضاء ذات الممتنع العدم وقال تعالى (هو الله

---

(قوله وكون الايقاع أمرا واقعيا) أى وان لم يعتبره المعتبر اه منه (قوله الاقتضاء أعم) أى من الخلق اه منه

---

(قوله لكن ينبغى أن يجعل حينئذ الخ) حاصله أنه ظهر مما مر أن فعل العبد المختلف فى أنه هل هو بخلقه أو بخلق الله تعالى هو الواقع عقيب الامر الاضافى الذى سميناه كسبا وذلك مثل الصوم والصلاة والاكل والشرب ونحوها مما هو حاصل بالمصدر لا المعنى المصدرى الذى هو الايقاع فانه لكونه اعتباريا يمتنع أن يكون متعلق الخلق فحينئذ ارادة الحاصل بالمصدر من قوله تعالى وما تعملون ظاهرة اذا كانت ما موصولة وأما اذا كانت مصدرية فيجب ارتكاب المجاز بذكر المصدر وارادة المفعول (قوله وكون الايقاع أمرا واقعيا الخ) جواب عما يقال انا لا نسلم عدم صحة كون الايقاع متعلقا للخلق انما يتم ذلك لو كان اعتباريا لا يتحقق الا باعتبار المعتبر وليس كذلك فانه امر واقع فى نفس الامر وان لم يعتبره معتبر فلا امتناع فى كونه أثر المؤثر وحاصله أن الاعتبارى له اعتباران أحدهما ما لا يكون له تحقق من غير اعتبار المعتبر لا فى الخارج ولا فى نفس الامر والثانى ما له تحقق فى نفسه دون الخارج وان لم يعتبره معتبر وهو بكلا المعنيين لا يكون متعلق الايجاب لان أثره هو الوجود الخارجى نعم يستدعى بالاعتبار الثانى مقتضيا ولا حجر فيه اذ أثر الاقتضاء لا يلزم أن يكون الوجود الخارجى ألا ترى أن العدم من مقتضيات ذات الممتنع فالمقتضى أعم من المؤثر الذى أثره الوجود اذ معناه ما يتحقق به الشئ فى نفس الامر وان لم يتحقق به الوجود فى الخارج والايقاع من الاعتباريات التى تستغنى عن الاول دون الثانى

الخالق) البارئ اذا كان الخالق خبرا وهو ضمير الشأن أو ضمير امبهم مايفسره الله فافادته حصر الخالقية ظاهرة وأما اذا كان الخالق صفة فلا كما لايخفى وقال (فعال لما يريد) فانه يدل على أنه تعالى يفعل كل ماتتعلق به ارادته تعالى وهى متعلقة بالايمان وسائر الطاعات اتفاقا فيلزم أن يكون فاعلها وموجدها هو الله تعالى والحمل على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر بلا ضرورة وقال تعالى

---

(قوله اذا كان الخالق خبرا الخ) أى خبرا للفظة الله اذا كانت كلمة هو ضمير الشان وجملة الله الخالق مفسرة له أو خبرا لكلمة هو اذا جعلت مبتدأ مبهما يفسره لفظة الله (قوله وأما اذا كان الخالق صفة الخ) أى صفة للفظة الله الواقعة خبرا عن كلمة هو وقد يقال انه على هذا التقدير أيضا يفيد حصر الخالقية وذلك لان لفظة الله لكونه علما دالا على الذات المخصوصة لايقع خبرا بكون الحكم عائدا اليه اذ لامعنى لقولنا ان هذا المعين ليس الا هذا المعين فيلزم أن يكون الحكم عائدا الى وصفه بمعنى أنه الخالق لا غير ولكن فيه ضعف لايخفى على العارف بأساليب الكلام (قوله والحمل على أنه يفعل ما يريد فعله الخ) وحينئذ لايفيد أن كل موجود مخلوقه ومفعوله مع أن المقصود بيان ذلك بل يفيد أن كل ما يريد الله أن يفعله فهو مخلوقه فربما أفاد أن من الاشياء ما لايريد أن يفعله فلا يكون مخلوقا ومفعولا له بل هو مفعول لغيره تعالى كما يقول المعتزلة من أن أكثر مايقع فى ملكه تعالى مخلوق العباد واقع بغير ارادة الله تعالى عن ذلك (قوله عدول عن الظاهر الخ) حيث ارتكب حذف المضاف المخصوص أعنى الفعل على معمول يريد أعنى الضمير المنصوب المحذوف الراجع الى كلمة ما ولا داعى اليه ان قيل الارادة لاتتعلق عند التحقيق بذات الشئ من حيث هو بل انما تتعلق بصفته من الوجود والعدم أو الفعل والترك فعلى المعنى الاول من الآية لابد أيضا أن يرتكب حذف واحد من المذكورات مما يصلح منها على ضمير المفعول فلا فرق بين المعنيين فى ارتكاب الحذف قلت نعم لكن الصالح منها للاعتبار هنا هو الوجود فقط وهو ليس أمرا خاصا يكون اعتباره عدولا الى غير الظاهر فتأمله فانه دقيق جدا

(كل من عند الله) ظاهر الدلالة على المقصود وقال (كتب فى قلوبهم الايمان) والظاهر منه أنه الذى أثبت الايمان وأوجده فى القلوب وقال (انه هو أضحك وأبكى) فان الظاهر منه أنه الذى أوجد الضحك والبكاء وتأويلات القدرية عدول عن الظاهر بلا ضرورة لما يأتى من ابطال أدلتهم (وقد تواتر عن النبى صلى الله عليه وسلم ما يشعر بأن كل كائن بقدرة الله تعالى ومشيئته) بحيث لا سبيل للانكار اليه (و) يدل على عدم جواز كون فعل العبد بقدرته أنه (لو كان فعل العبد بقدرته لزم اجتماع المؤثرين) المستقلين على أثر واحد لانه مقدور الله تعالى (لما ثبت من شمول قدرة الله تعالى) لكل ممكن ورد عليه بأن اللازم من شمول قدرته تعالى كون فعل العبد مقدوراله تعالى بمعنى دخوله تحت قدرته وجواز تأثيرها فيه لا بمعنى أنه واقع بها ليلزم المحال وفيه أنه قد ثبت الشمول بالمعنى الثانى بما ذكر من السمعيات ويكفى هذا فى لزوم المحال (و) أنه لو كان فعله بقدرته (لكان عالما بتفاصيله) لان الاتيان بالازيد والانقص والمخالف ممكن فلا بد لرجحان ذلك النوع من مخصص هو القصد اليه ولا يتصور ذلك الا بعد العلم به ولظهور هذه الملازمة

---

(قوله ظاهر الدلالة على المقصود) فحينئذ يكون قوله تعالى بعد ذلك ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك واردا على سبيل الانكار أى كيف تكون هذه التفرقة والكل من عند الله أو يكون قوله فمن نفسك محمولا على مجرد السببية العادية جمعا بين الكلامين (قوله لا بمعنى أنه واقع بها الخ) قد يقال جواز وقوعه بقدرة الله تعالى مع وقوعه بقدرة العبد يستلزم جواز المحال وهو أيضا محال وفيه أيضا تأمل فليتأمل (قوله ويكفى هذا فى لزوم المحال) وقد يستدل على كون كل مقدور واقعا بقدرة الله تعالى وحده بأنه لو لم يقع بها وحدها فلا يخلو اما أن يقع بقدرة الغير وحده أو بكل منهما أو لا يقع بشئ منهما والكل باطل أما الاول فلاستلزامه ترجيح أحد المتساويين بل ترجيح المرجوح لان التقدير هو استقلال القدرتين فى الايجاد مع ان قدرة الله أقوى وأما الثانى فلاستلزامه اجتماع المستقلين على معمول واحد وأما

يستنكر الخلق بدون العلم كقوله تعالى ألا يعلم من خلق واللازم ظاهر البطلان وأما الكسب فيكفي فيه العلم الاجمالى اذ ليس الوجود به حتى يلزم المحال (و) أنه لو كان بقدرته (لكان متمكنا من تركه) كفعله اذ لو لم يكن متمكنا منه لكان وقوع الفعل واجبا منه فلا يكون قادرا واذا كان متمكنا من تركه فوقوع الفعل بدلا عن تركه لا يكون الا (مع ترجح الفعل بمرجح) لقول الخصم بوجوب المرجح فى الفعل الاختيارى فلا يرد أنا نجوز ترجيح المختار أحد المتساويين بلا مرجح ثم ان كان ذلك المرجح من العبد ننقل الكلام الى صدوره فيتسلسل أو ينتهى الى مرجح (لا يكون منه ويجب عنده الفعل) لان الممكن ما لم ينته رجحانه الى حد الوجوب لم يتحقق واذا كان المرجح من غيره لم يكن مستقلا فى الفعل ولا متمكنا من الترك

---

الثالث فلأن التقدير وقوعه فى الجملة هذا ولا ينقض الحصر بما يقال انه لم لا يجوز أن يقع بمجموع القدرتين لما مر أن التقدير استقلال كل من القدرتين فليتفطن (قوله يستنكر الخلق الخ) ولهذا أيضا يستدل بفاعلية العالم على عالمية الفاعل (قوله فيكفى فيه العلم الاجمالى الخ) أول وجه الملازمة جار فى الكسب أيضا بأن يقال كسب الا زيد والا نقص والمخالف ممكن فلا بد لرجحان النوع من مخصص هو القصد اليه فالمستدعى للمخصص هو امكان وجود المقدور بكل من الوجوه المذكورة فلابد من مرجح يرجح تعلق القدرة بواحد منهما سواء كانت القدرة موجدة أو كاسبة فبطل قوله اذ ليس الوجود به الخ لما مر أن المستدعى للمخصص هو امكان الوجود سواء كان به أو بغيره اذا تقرر هذا سقط هذا الاستدلال فتدبر جدا (قوله فلا يرد أنا نجوز ترجيح المختار الخ) حاصله أنه أورد على هذا الاستدلال أنه لا يتم عند القائل بجواز ترجيح المختار أحد المتساويين من غير مرجح وأجيب بأن الدليل الزامى على الخصم أعنى المعتزلة القائلين بوجوب المرجح فى الفعل الاختيارى هذا لكن قال فى شرح المقاصد ما حاصله انا نقطع بأن سلوك أحد الطريقين من الهارب مثلا لا يتصور الا بداعية لا تكون بمشيئة العبد بل بمحض خلق الله وحينئذ يجب الفعل منه ولا يتمكن من الترك

لان الترك لم يجز مع التساوى فكيف مع المرجوحية وهذا كما ترى انما يفيد أن العبد ليس مستقلا فى فعله لا أنه ليس موجدا له (مع أن معلوم الله تعالى هو وقوعه) لاستحالة الجهل عليه تعالى وما علم الله وقوعه يجب ولا شئ من الواجب باقيا فى مكنة العبد ولا يرد النقض بفعل البارى تعالى لان الاختيارى ما يكون الفاعل متمكنا من تركه عند ارادة فعله لا بعده وهذا متحقق فى فعله تعالى

---

ولا يعنى بالانتهاء الى الاضطرار سوى هذا فالدليل مسوق مبطلا فليتأمل (قوله وهذا كما ترى انما يفيد الخ) ايراد على الاستدلال وحاصله أن الدليل انما يفيد ابطال أن العبد ليس موجدا لفعله بالاستقلال كما هو مذهب الخصم وهذا الابطال ليس مستلزما لمدعانا أعنى عدم كون العبد موجدا لفعله أصلا بصدق ذلك بكونه موجدا بالاضطراب وهو غير مدعانا ويمكن أن يجاب بأن المقصود من هذا الدليل جار فى فعل البارى تعالى فيلزم أن يكون موجبا لا مختارا وأجيب بأن له تعالى ارادة قديمة متعلقة فى الازل بحدوث الفعل فى وقته فلا يحتاج الى مرجح آخر ليلزم التسلسل أو الانتهاء الى ما ليس باختياره بخلاف العبد كذا قيل ثم أقول انه جار فى الكسب أيضا كان يقال لو كان الفعل بكسب العبد لكان متمكنا من تركه كسبه والا لكان الاتصاف به واجبا فلا يكون قادرا فاذن يكون ذلك بمرجح وهكذا فاما أن يتسلسل وهو محال أو ينتهى الى مرجح لا يكون منه ويجب عنده الكسب والاتصاف فيعود محذور الاضطراب كما يشير اليه قوله تعالى وما تشاؤن الا أن يشاء الله الآية الا أن يجاب بأن العبد عندهم فى التحقيق مضطر وان كان فى صورة مختار فافهم (قوله ولا شئ من الواجب باقيا فى مكنة الخ) أقول ان الواجب كما أنه ليس باقيا فى مكنة العبد على وجه الاستقلال كذلك ليس باقيا فى مكنته على وجه الاكتساب فالدليل كما يضر بالخصم يضر بالمستدل أيضا الا أن يجاب بما سبق آنفا وقد يقال لا نسلم ان كل ما هو معلوم الوقوع خارج من مكنة العبد لجواز أن يتعلق علم الله تعالى بأنه يقع بقدرة العبد واختياره لا بقدرة الله واختياره تعالى حتى يلزم خروجه من مكنة العبد وأجيب بأنه حينئذ يقع البتة بحيث لا يتمكن من اختيار الترك وهو كاف فيما نحن بصدده من لزوم الانتهاء الى

لكون ارادته قديمة كعلمه بخلافه فى فعل العبد (وقد يستدل) على كون فعل العبد بقدرة الله تعالى لا بقدرته (بأنه لو قدر) العبد (على فعله) ايجادا لقدر على اعادته) لان امكان الشئ من لوازم ماهيته لا يختلف باختلاف الاوقات وليس كذلك اتفاقا (و) بأنه لو قدر عليه لقدر (على) ايجاد (مثله) لان حكم الامثال واحد لكنا نقطع بأنه يتعذر علينا أن نفعل الآن مثل مافعلناه سابقا بلا تفاوت وان بذلنا الجهد (و) بانه لو

---

الاضطرار ولما أشرنا الى أن المقصود من بعض هذه الدلالة هو الالزام دون الافحام اندفع مايقال ان الدليل حينئذ وان كان مبطلا لكون العبد موجدا بالاستقلال لكنه ليس مثبتا لعدم كونه موجدا أصلا والمقصود هو هذا (قوله لكون ارادته قديمة كعلمه الخ) حاصله أن ارادته تعالى لكونها قديمة متعلقة فى الازل بوقوع المراد فيما لا يزال جاز فى الازل تعلقها بتركه اذ ليس حينئذ سابقة علم اذ لاقبل للازل فلا يتحقق الوجوب أو الامتناع فيكون تعلق علم الله وارادته معا فلا محذور بخلاف ارادة العبد مع علم الله تعالى فانها لكونها حادثة تكون متأخرة عنه ضرورة فان قيل سبق مرارا أن الارادة مطلقا تابعة للعلم متأخرة عنه فكيف يكونان فى الله تعالى معا قلت التأخر بالذات لا ينافى المعية بالزمان (قوله لان امكان الشئ من لوازم الخ) أقول فيه أنه لو تم لدل على بطلان القول بالكسب أيضا فانه جار فيه أيضا بأن يقال لو قدر العبد على فعله اكتسابا لقدر على الاعادة كذلك واللازم منتف فالملزوم مثله ان قيل لعل انتفاء اللازم أعنى الاعادة على التقدير الاول انما هو لانتفاء مبناها أعنى كون قدرة العبد مؤثرة موجدة وأما على تقدير الاكتساب فلا نسلم انتفاء مبناها حتى يستلزم انتفاءها المستدعى لانتفاء ملزومها قلت لو جعل انتفاء الاعادة مبنيا على انتفاء كون قدرة العبد مؤثرة أو كاسبة لزم المصادرة فى الاستدلال المذكور كما هو ظاهر فالحق أن انتفاء الاعادة لو سلم فانما هو لنفسها مع قطع النظر عن كونها بالايجاد أو الكسب فتفطن (قوله مثل مافعلناه سابقا الخ) أقول المماثلة هى الاشتراك فى الماهية والصفات النفسية كما مر فحينئذ قوله بلا تفاوت ان أريد به عدم التفاوت فى تلك الصفات فقط فلا نسلم امتناع

قدر عليه اقـدر (على خلق) كل ممكن من (الاجسام) والاعراض لان مصحح المقـدورية إما الامكان أو الحـدوث ومتعلق الايجاد والخلق هو الوجود ولا تفـاوت لذلك في شيء منهما قال في شرح المقاصد وأما القدرة الاكتسابية فانما تتعلق بالذوات وأحوالها وهي مختلفـة فلا يرد النقض بها اه أراد بالذوات الاجسام وبأحوالها الاعراض يعـني ان القـدرة الاكتسابية لا تتعلق بالوجود وانما تتعلق بالموجود وهو مختلف بالجسمية والعرضية فيجوز اختصاصها ببعض يحصل الاتصاف به دون بعض (و) بأنه لو قدر على فعله خلقا (لكان فعله كخلق الايمان) والطاعات (أحسن من فعـل الباري كخلق الشـيطان) وكثير من المؤذيات (ولما صح سؤال الايمان) والتضرع اليه تعالى في أن يرزقه اذ لا وجه له على سؤال الاقدار والتمكين لانه حاصل (و) لما صح حـمد الله تعالى على الايمان و (لا الشكر عليه) اذ لا يتصـور ذلك الا

(قوله لا تتعلق بالوجود الخ) والسر في ذلك هو أن الكسب هو أن يستفيد أحدشيئا لنفسه وهو لا يقتضي ايجاده بل يصح مع وجوده بغيره أيضا بخلاف الخلق فانه اعطاء الوجود فتعلقه هو الوجود ليس الا وهو مشترك في الكل اه منه

ايجاد المثل كما هو ظاهر وان أريد به عدم التفاوت مطلقا فباطل ضرورة أن التماثل من فروع التغاير كما سبق وأيضا يعود هـذا الوجه حينئذ الى الوجه السابق فتدبر جدا (قوله في شيء منهمـا) أي من الاجسام والاعراض (قوله ان القدرة الاكتسابية لا تتعلق بالوجود الخ) أقول ومن المعلوم أنه لا معنى لتعلق القدرة سواء كانت موجدة أو كاسبة بذوات الاشياء كما مر التلويح اليه فالقدرة انما تتعلق بالزائد على ذات الشيء غايته أنها ان كانت مؤثرة يترتب عليها الوجود وان كانت كاسـبة يترتب عليها اتصاف المحل بما يحصل له الوجود فالنقض وارد بالقـدرة الاكتسابية (قوله يحصـل الاتصاف به الخ) لما سبق أن تعلق القدرة الكاسـبة لا يوجب وجود المقـدور بل اتصاف الفاعل به (قوله ولما صح حمـد الله على الايمان) أي على نفس الايمان كما في شرح المقاصـد لكنه انما يتم لو ثبت اجماع الامـة على أن مراد الحامد هو الحمد على نفسـه وهو

اذا كان بخلقه تعالى واعطائه وان كان للكسب مدخل فيه (وأما المعتزلة) القائلون بكون العبد موجدا لافعاله (فنهم من ادعى الضرورة) فى ذلك وذكر له وجوها إما للتنبيه أو للاستدلال لان الحكم ربما يكون ضروريا والحكم بانه ضروري استدلاليا (لان كل أحد يفرق) بالضرورة (بين) حركته الاضطرارية مثل (حركة سقوطه) من السطح (و) الاختيارية كحركة (صعوده) عليه وما ذلك الا بأن الثانية بقدرته وايجاده بخلاف الاولى (و) أن كل أحد (يجد) بالضرورة أن (تصرفاته) واقعة (بحسب دواعيه وقصوده) كالاقدام على الاكل والشرب عند الجوع والعطش ولا معنى لموجد الفعل بالاختيار الا من يحدث الفعل على وفق دواعيه (و) ان كل عاقل (يقطع بان ما يطلبه أو ينهى عنه أو يتمناه أو يتعجب منه انما هو فعل فاعله) فانه يعلم أنه يطلب ما يحدثه المأمور ولهذا يتلطف فى استدعاء ذلك الفعل منه وانه ينهى عما يكرهه من الافعال التي يحدثها المنهى وكذا المتمنى والمتعجب (والجواب أن ذلك لا يفيد كونه بخلقه وقدرته وايجاده) كما هو المتنازع فضلا عن أن يفيد العلم الضروري به (بل) انما

---

ممنوع اذ للخصم أن يقول ان مراده هو الحمد على الاقدار والتمكين على الايمان لا على نفسه وقد يقال لو استحق الله تعالى بخلق الايمان المدح لاستحق بخلق الكفر الذم وأجيب بمنع قبح الايجاد والخلق ولو للقبيح سيما فى حق المالك الحقيقي للامور كلها (قوله الا من يحدث الفعل على وفق دواعيه) لا يخفى أنه ان كان المراد من وقوع التصرفات على حسب القصود والدواعى أنه كلما وجد القصد والداعية وجد الفعل والتصرف بتأثير القدرة على وفقهما فمع أنه مصادرة على المطلوب ممنوع لان كل واحد ربما يجد من نفسه القصد الى شيء ولا يقع على وفقه بل ربما لا يقع أصلا فضلا عن أن يكون بالتأثير والايجاد منه كما مرت الاشارة اليه وان أريد منه الدوران فمع أنه غير تام بالسند المذكور لا يفيد العلية كما تقرر فى محله وبهذا يعلم أن ما يأتى فى الجواب من تسليم وقوع الافعال والتصرفات على حسب القصود والدواعى يراد به تسليم الوقوع

يفيد (كونه متعلق قدرته وارادته واقعا على وفق قصده ودواعيه) وهو المسمى بالفعل الاختيارى (ومنهم من احتج) على ذلك (عقلا بانه لولا استقلال العبد فى أفعاله (لبطل المدح والذم) عليها اذ لا معنى للمدح والذم على ما ليس بفعل له ولا واقع بقدرته واختياره (و) بطل (الامر والنهى) اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلا للمأمور ولا النهى عما لا يكون فعلا للمنهى (و) كذا (الثواب والعقاب) على ما هو بخلق المثيب والمعاقب حتى ان من يعاقب على ما هو بخلقه أشد ضررا على العبد من الشيطان وأحق منه بالذم اذ ليس منه الا الوسوسة (و) كذا (فوائد الوعد والوعيد) وارسال الرسل عليهم السلام وانزال الكتب من السماء اذ لا يظهر للترغيب والترهيب والحث على تحصيل الكمالات وازالة الرذائل (ونحو ذلك) فائدة الا اذا كان لقدرة العبد وارادته تأثير فى أفعاله (و بأن من أفعال العبد قبائح) وهى (لا يجوز أن يخلقها الحكيم) لعلمه بقبحها ولغناه عن خلقها (كالظلم والشرك وسائر المعاصى و) احتج أيضا (بأنه) لو كان البارى موجد الافعال العباد لكان فاعلا لها الا ان معناهما واحد ولو كان فاعلا لها لكان متصفا بها فحينئذ (يوجب اتصاف البارى بما لا ينبغى كالكافر والظالم والآكل والقاعد وغير ذلك) من الفواحش التى لا يستطيع العاقل اجراءها على اللسان بل احضارها بالبال اذ لا معنى للكافر الا فاعل الكفر والظالم الا فاعل الظلم وهكذا (ورد) الاول (بأن الكسب وتعلق القدرة والارادة) للعبد بفعله واقعا على وفق قصده وعقيب عزمه (كاف) فى المدح والذم ونحو ذلك على انه ربما يمدح أو يذم باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح بالحسن والذم بالقبح فهو على تقدير وروده انما يرد على الجبرية

---

فى الجملة لا مطلقا فاحفظه (قوله وهو المسمى بالفعل الاختيارى) يعنى تسمية الفعل اختياريا انما يقتضى كونه دائرا مع القدرة والاختيار مطابقا لهما سواء على وجه التأثير أو الاكتساب وليست التسمية مخصوصة بالحاصل على وجه التأثير فافهم (قوله فهو على تقدير وروده الخ) أى ولزوم بطلان المدح والذم ممنوع بما مر أنه ربما

النافين لقدرة العبد لا على من يجعل فعله متعلقا لقدرته وارادته واقعا على وفق قصده وان كان بخلقه تعالى ولا على من يجعل قدرته مؤثرة لكن لا بالاستقلال بل بمرجح هو محض خلق الله (والا) يكف ذلك فى المدح أو الذم بل لا بد فيه من الاستقلال بحيث يكون الفاعل متمكنا فيه من الفعل والترك (فلا نزاع فى الوجوب أو الامتناع

---

يمدح و يذم باعتبار الكون محلا وعلى تقدير تسليم وروده بناء على أن المدح والذم باعتبار المحل راجع فى الحقيقة الى اعتبار الفاعل انما يرد على الجبرية القائلين بنفى القدرة بالمرة عن العبد لا على القائلين بنفى التأثير عن القدرة كما هو المذهب أو بنفى استقلال التأثير منها كما هو عند آخرين ثم اعلم أن الجبر المطلق الذى أبطلوه هو القول بان أفعال الحيوانات بمنزلة حركة الجمادات لا تتعلق بها قدرتها لا ايجادا ولا كسبا وذلك باطل لما نجد من الفرق الضرورى بين حركة المرتعش وحركة السليم كذا قالوا وأقول لم لا يجوز أن يكون حركة المرتعش وغير المرتعش كلاهما بخلق الله وايجاده تعالى من غير أن يكون للعبد مدخل فيها سوى أنها فى غير المرتعش واقعة على حسب قصده وارادته بخلافها فى المرتعش فلا يكون فى العبد صفة أخرى غير الارادة لا موجدة ولا كاسبة اذ يكفى لايجاد أفعاله قدرة الله تعالى ولا كتسابها كونها واقعة عقيب قصوده ودواعيه فالقول بان حركة الماشى السليم بمنزلة حركة الجماد ان أريد به أنه ليس فى الماشى صفة حقيقية غير المشية تتعلق بحركته ايجادا أو اكتسابا كما فى الجماد فليس بباطل فضلا عن أن يكون بطلانه ضروريا وان أريد أن حركته ليست متعلقة للارادة أيضا كما فى الجماد فضرورى البطلان ولعله لم يقل به أحد ولو من الجبرية وأما الفرق بين الممنوع الحركة والزمن مع استوائهما فى تحقق الارادة لهما فهو أنه جرت عادة الله بخلق الحركة عقيب ارادة الممنوع كثيرا دون الزمن فظهر أن قدرة العبد هى عبارة عن كونه بحيث تقع أفعاله على حسب قصوده ودواعيه فما وقع منها عقيب ارادة ومشيئة على وفقهما فهو مقدور له وما لا فلا وظهر أنه لا داعى الى القول بتحقق صفة حقيقية فى العبد مؤثرة كما هو عند البعض أو كاسبة كما هو عندنا

بناء على أن المرجح الموجب) للفعل (أو المانع) منه (هو العلم الازلى) اذ قد ثبت أنه تعالى عالم بالجزئيات ما كان وما سيكون لاستحالة الجهل عليه تعالى وكل ما علم الله أنه يقع يجب وقوعه وكل ما علم أنه لا يقع يمتنع وقوعه نظرا الى تعلق العلم وان كان ممكنا فى نفسه فلا شئ يكون العبد مستقلا فيه بحيث يكون متمكنا من فعله وتركه فلزم بطلان المدح والذم على فعل العبد مطلقا (ورد) الثانى بعد تسليم ان الحسن والقبح عقليان (بأن القبيح فعل القبيح لا خلقه) لان خلق القبيح ربما يكون له عاقبة حميدة فلا يقبح بخلاف فعله (ألا يرى أنه تعالى خلق أصل جميع القبائح وهو الشيطان و) رد الثالث (بان الفاعل من قام به الفعل لا من أوجده فى محل آخر) والاسامى المذكورة انما تطلق على من قام به الفعل ألا ترى أن كثيرا من الصفات قد أوجدها الله تعالى فى محالها وفاقا كالبياض والسواد فى الجسم ولا يتصف بها الا المحال نعم اذا ثبت بالدليل ان الموجد هو الله لزمهم صحة هذه التسمية بناء على أصلهم الفاسد فى اطلاق المتكلم على الله تعالى لايجاد الكلام فى بعض الاجسام (وسمعا) عطف على عقلا (بالآيات الواردة فى اسناد الافعال الى العباد) اسناد

---

والحيوان بل العبد انما يمتاز من الجماد بالصفة التى هى الارادة المتعلقة بمراداته وهى قد يريد الله ايجادها بقدرته الكاملة وقد لا يريده ومبنى المدح والذم والثواب والعقاب هو تعلق تلك الصفة بها لكنه انما يظهر ذلك التعلق بعد ظهورها ووجودها فى العبد وأدلة المعتزلة والاشاعرة انما تدل على ثبوت صفة الارادة والقدرة بالمعنى الذى سبق منا لا بمعنى الصفة الحقيقية الموجدة أو الكاسبة فتدبره وراجع وجدانك فى ذلك فانه كلمة بديعة اهتدينا لها بنور من الله يهدى الله لنوره من يشاء (قوله فلزم بطلان المدح والذم على فعل العبد مطلقا) أى على مذهب الخصم من كون العبد مستقلا وموجدا لفعله وعلى ما عندنا من كونه كاسبا فلا محيص الا بأن يقال كون فعله متعلقا للقدرة يكفى فى المدح والذم وان لم يكن بالتأثير بل أقول لا حاجة كما سبق آنفا الى القول بذلك فان كون فعله واقعا وفق قصده كاف فى ذلك كما تفردنا به

الفعل الى فاعله مثل قوله تعالى قل فلم تقتلون أنبياء الله وقوله ثم يحرفونه الى غير ذلك (سيما ماينبئ عن) معنى (الايجاد) كالعمل (مثل) قوله تعالى (من عمل صالحا) فلنفسه وقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها والفعل كقوله تعالى (وما تفعلوا من خير) تجدوه وقوله تعالى وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى والله يعلم ما تصنعون والكسب كقوله تعالى كل امرئ بما كسب رهين والجعل كقوله يجعلون أصابعهم فى آذانهم والخلق كقوله تعالى (فتبارك الله أحسن الخالقين) والاحداث كقوله تعالى حكاية عن الخضر عليه السلام حتى أحدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها (و) بالآيات الواردة (فى) توبيخ الكفار والعصاة و (أنه لا منع من الايمان والطاعة ولا الجاء الى الكفر والمعصية) مثل قوله تعالى (وما منع الناس أن يؤمنوا) وقوله تعالى (كيف تكفرون) بالله ما منعك أن تسجد فما لهم عن التذكرة معرضين (و) بالآيات (الدالة على تعليق أفعال العباد بمشيئتهم) مثل قوله تعالى (اعملوا ما شئتم) وقوله تعالى (فمن شاء فليؤمن) ومن شاء فليكفر الى غير

---

(قوله وبالآيات الواردة فى توبيخ الكفار) لا يخفى أن مراده من ذكر حديث التوبيخ اما ذكر وجه آخر غير ما فى المتن ثم أن فيه نوع تكرار مع حديث المدح والذم لا وجه لادراجه فى جنب ذكر هذا الوجه المحتوى على أنه لا مانع من الايمان ولا ملجئ الى الكفر اذ لا اختصاص له به واما ذكر ما هو من متممات هذا الوجه فظاهر المنع اذ حاصل هذا الوجه كما فى شرح المقاصد هو الاحتجاج بأنه لو لم يكن العبد مستقلا فى فعله بل كان مجبورا فيه بحيث كان فعله بخلق الله تعالى من غير تأثير من العبد لصح أن يقال ان الله خلق فيهم الكفر والعصيان وعلمهما وأرادهما وأخبر بهما وخلق قدرة وداعية يجب معهما الكفر والعصيان وكل ذلك موانع من الايمان والطاعة وملجئات الى الكفر والعصيان واللازم باطل للآيات الدالة على أنه لا مانع من الطاعة ولا الجاء الى المعصية فالملزوم مثله ولا حاجة فى هذا الى حديث

ذلك (والجواب أن بعضها غير متنازع) وهو ما يصح على حقيقته مثل قوله تعالى كل امرئ بما كسب رهين لان العبد كاسب حقيقة (وبعضها) مما ينبئ عن معنى الايجاد مثل قوله والله يعلم ما تصنعون (مؤول) لانه لما ثبت بالدلائل السابقة أن الكل بخلق الله تعالى وايجاده وجب جعل الالفاظ الدالة على معنى الايجاد مجازات عن السبب العادى أو جعل الاسناد مجازا لكون العبد سببا وان المراد من مثل قوله وما منع الناس الموانع الظاهرة التى يعلمها جهال الكفرة وهذه موانع عقلية خفيت على علماء

---

(قوله كل امرئ بما كسب رهين) لا يقال هو أيضا من المتنازع لان الكلام فى المفعول أهو بايجاد العبد أم لا لانا نقول بل الكلام هنا فى نفس الفعل أهو الايجاد أو الكسب وحينئذ لا يكون هذا من المتنازع لان نفس الفعل هو الكسب اتفاقا اهـ منه

---

توبيخ الكفار والعصاة أبدا فتأمل (قوله وان المراد من مثل قوله وما منع الناس الخ) عطف على أن فى قوله لانه لما ثبت بالدلائل الخ فهو أيضا داخل فى البعض المؤول وليس عطفا على أن السابقة فى قوله ان بعضها غير متنازع الخ ولا على اللاحقة فى قوله ان الكل بخلق الله تعالى الخ كما لا يخفى على الحاذق الفطن ثم حاصل هذا الجواب هو التأويل بأن المراد من الموانع المنفية بالآيات المذكورة هى الموانع الظاهرة للعوام والجهال لا مطلق الموانع والموانع المذكورة آنفا أعنى خلق الكفر والعصيان وعلم الله وارادته وأخباره المتعلقة بهما هى موانع خفية حتى على علماء المعتزلة وليست منتفية بتلك الآيات اذا سمعت هذا علمت ما فى عبارة الشارح «مد ظله» فى تحرير هذا الاحتجاج والجواب عنه من النقصان كما تعرف المشار اليه بقوله وهذه موانع عقلية خفيت الخ ما هو وهو ظاهر فان قيل اذا ثبت موانع الايمان والطاعة والاعمال ولو خفية بطل التكليف والمدح والذم قلت هذا لو ورد انما يرد على الجبر المطلق اذ قد سبق أن كون أفعال العباد متعلقا لقدرتهم واختيارهم بلا تأثير كما عليه الاشاعرة وكونها واقعة وفق قصدهم واختيارهم فقط كما نحن عليه كاف فى ذلك

القدرية (جمعا بين الادلة و) ان التعليق بمشيئة العبد مذهبنا لكن (مشيئته ليست الا بمشيئة الله تعالى) بدليل قوله تعالى (وما تشاؤن الا أن يشاء الله والحق أنه لا جبر) ولا اكراه منه تعالى عباده على الافعال بمعنى ايجادها واجرائها عليهم من غير أن يكون لهم مدخل (ولا تفويض) بمعنى اقداره تعالى عباده على وجه الاستقلال بحيث لا يكون له تعالى فى أفعالهم مدخل وذلك لان ماعول عليه الجبرية من أنه لابد لترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد وان تفاصيل أحوال الافعال غير معلومة للعبد معارض بما عول عليه القدرية من أنه لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهى ومن ان أفعال العباد واقعة على وفق قصدهم ودواعيهم (لكن أمر بين الامرين) أى الجبر والتفويض (لان المبادى القريبة) لافعال العباد (على) القدرة و (الاختيار و) المبادى (البعيدة) لها على العجز و (الاضطرار) لان أفعال العباد معلقة بمشيئتهم ومشيئتهم ليست الا بمشيئته تعالى (فالانسان مضطر فى صورة مختار) كالقلم فى يد الكاتب

---

(قوله وان التعليق بمشيئة العبد هو مذهبنا) أى معاشر الاشاعرة لكن أقول التعليق بالمشيئة فقط من غير تعرض للقدرة وان ناسب مذهب الاشاعرة فهو بما ذهبت اليه وأبدعته سابقا أنسب كما لايخفى على الفطن (قوله لان أفعال العباد معلقة بمشيئتهم الخ) الانسب بمذهب الاشاعرة أن يتعرض لكون أفعالهم متعلقة لقدرتهم كما انها متعلقة بمشيئتهم اذ الاقتصار على التعليق بالمشيئة بما أبدعناه أنسب كما سبق آنفا (قوله كالقلم فى يد الكاتب الخ) هذا تمثيل لاضطرار الانسان فى فعله فقط لا له ولكونه فى صورة المختار معا ضرورة أن القلم فى يد الكاتب مضطر وليس فى صورة مختار غايته أنه فى يد من هو فى صورة مختار فالتقييد بقوله فى يد الكاتب انما هو لبيان أن القلم انما يحسن مثلا لاضطرار الانسان فى فعله عند تحركه للكتابة كما مثل المصنف فى شرح المقاصد أيضا بالوتد عند شق الحائط قيل فليكن هذا التقييد اشارة الى أن المقصود

(أفعاله) بل جميع الحوادث (بقضاء الله تعالى وقدره بمعنى خلقه وتقديره) اياها (ابتداء) كما هو رأينا (أو بوسط موجب) هو بمحض خلق الله تعالى

---

تمثيل اضطرار الانسان فى فعله تحت تصرف مختار هو الله تعالى باضطرار القلم فى تحركه عند الكتابة تحت يد مختار هو الانسان ويؤيده اعتبار وقوع المضطر تحت تصرف المختار فى التمثيل قول المصنف بعد ذكر مثال الوتد انه لو قال الحائط للوتد لم تشقنى فللوتد أن يقول سل من يدقنى قلت نعم له وجه لكن يبعده ان المختار فى الممثل مختار حقيقى هو الله وفى المثال مختار مجازى فى صورة مختار هو الكاتب والداق فتدبر جدا (قوله بل جميع الحوادث الخ) قالت الفلاسفة صور جميع الموجودات كلية كانت أو جزئية حاصلة من حيث هى معقولة فى عالم العقل بابداع الواجب اياها لكن لما كان ايجاد الصورة المادية منها فى المادة بطريق الاجتماع ممتنعا لامتناع قبول المادة لصورتين معا فضلا عن أكثر وكان الجود الالهى مقتضيا لتكميل المادة باخراج مالها بالقوة من تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا تخرج فيه تلك الصورة من القوة الى الفعل فالقضاء عندهم عبارة عن وجود صور جميع الموجودات فى العالم العقلى مجتمعة ومجملة والقدر عبارة عن وجودها فى موادها الخارجية مفصلة وانما عند المتكلمين قد يطلقان بمعنى الخلق والتقدير كما فى قوله تعالى فقضاهن سبع سموات وقوله تعالى وقدر فيها أقواتها فعلى هذا أفعال العباد عندنا بل عند الجبرية بقضاء الله وقدره كسائر الحوادث بخلافها عند المعتزلة فانها عندهم بخلق العبد استقلالا وقد يطلقان بمعنى الاعلام والتبيين كما فى قوله تعالى وقضينا الى بنى اسرائيل فى الكتاب الآية وقوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين أى أعلمنا بذلك وكتبناه فى اللوح فعلى هذا جميع الحوادث ومنها أفعال العباد بالقضاء والقدر عندنا وعند غيرنا مطلقا وقد يطلقان بمعنى الايجاب والالزام كما فى قوله تعالى وقضى ربك أن لا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فعلى هذا تكون الواجبات بقضاء الله وقدره دون البواقى اذا تقرر هذا كان الاولى للشارح «مد ظله» أن يقول بدل قوله بل

كما هو رأى أبى الحسن البصرى حيث قال ان العلم بتوقف صدور الفعل على الداعى ضرورى وان حصول الفعل عقب الداعى واجب ونحن لانقول بايجاب الداعى وان قلنا به فان قيل لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به لان الرضا بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر قلنا الكفر مقضى لا قضاء (والرضا انما يجب بالقضاء لا بالمقضى) فان قيل الرضا بالقضاء يستلزم الرضا بالمقضى قلنا انما يستلزمه من حيث انه مقضى لا من حيث ذاته والرضا بالكفر من حيث ذاته كفر لا من حيث انه مقضى (وعند المعتزلة لا يصح) القول بأن أفعال العباد بقضاء الله وقدره (الا بمعنى الاعلام والتبيين) كما فى قوله تعالى وقضينا الى بنى اسرائيل الآية (أو) بمعنى (الكتابة فى اللوح) وعلى هذا جميع الافعال بل جميع الحوادث بقضائه (أو) بمعنى (الالزام) والايجاب كما فى قوله تعالى وقضى ربك أن لا تعبدوا الا اياه فيكون

(قوله واجب) لان الارادة حينئذ تتعلق بالفعل لا محالة اه منه (قوله لانقول بايجاب الداعى) لانه تعالى مختار فله أن يخلق بعد الداعى وأن لا اه منه (قوله وان قلنا به) لئلا يلزم فى تعلق الارادة بأحد الطرفين دون الآخر ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح اه منه

---

جميع الحوادث كسائر الحوادث فتأمله (قوله كما هو رأى أبى الحسن البصرى) المفهوم من شرح المقاصد هو ان أبا الحسن هذا من المعتزلة وموافق لهم فى أصولهم سوى مسئلة أفعال العباد فانه وان ادعى الضرورة فى صحة قولهم فيها ولكن كان ذلك منه تدليسا أو تقية فهو فى الحقيقة منكر لهم فى هذه المسئلة حيث ذهب الى أنه العلم بتوقف صدور الفعل على الداعى ضرورى وان حصول الفعل بالفعل عقيب الداعى واجب فلزم من هاتين المقدمتين عدم كون العبد موجدا لفعله وفيه ابطال مدار مذهب المعتزلة فى هذه المسئلة فأفعال العباد عندنا وكذا عند هذا الشخص بقضاء الله وقدره ولكنه عندنا ابتداء أى أنه تعالى خالق لنفس أفعال العباد وعنده بواسطة بمعنى أنه خالق القدرة والداعية الموجبتين لها اه أقول المعتزلة أيضا لاينكرون كون القدرة وكذا الداعية التى هى مرجح الفعل الاختيارى عندهم مخلوقة لله تعالى فيلزم أن تكون أفعال

(فى الواجبات خاصة) فان الالزام فيها ليس إلا (ثم لاخلاف فى ذم القدرية) والمراد بهم هم القائلون بنفى كون الخير والشر كله بتقدير الله تعالى ومشيئته (وسموا بذلك لفرط اشتغالهم بنفى القدر) ولاثباتهم للعبد قدرة الايجاد ورد بأن المناسب حينئذ القدرية بضم القاف (وما قالوا) يعنى المعتزلة من أن القدرية هم القائلون بأن الخير والشر كله بقدرته تعالى ومشيئته (لأن المثبت أولى بأن ينسب اليه) لان الشائع نسبة الشخص الى ما يثبته ويقول به كالجبرية (مردود لقوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة) ولاخفاء فى أن المجوس ينسبون الخير الى الله والشر الى الشيطان ويسمونهما يزدان واهرمن (وقوله صلى الله عليه وسلم اذا قامت القيامة نادى

---

العبد عندهم أيضا بقضاء الله وتقديره بواسطة كابى الحسن المذكور مع أنه خلاف ما اشتهر عنهم كما سبق وكما يأتى التصريح به قريبا ويمكن أن يجاب بان كون أفعال العباد بخلق الله وتقديره بالواسطة يحتمل وجهين أحدهما أن تكون مخلوقة بقدرة العبد استقلالا وتكون قدرة العبد مخلوقة لله وهذا هو طريق المعتزلة وليس مراد المصنف من قوله أو بواسطة الخ والثانى أنها مخلوقة لله بواسطة شرائط وأسباب وهى أيضا مخلوقة لله وهذا هو مراد المصنف من ذلك القول ولعل أبا الحسن يعتقد هذا فان قيل فحينئذ لا امتياز معتقده عن معتقد الاشاعرة لانهم لاينكرون الشرائط والاسباب فى ايجاده تعالى وخلقه لافعال العباد قلت نعم لكنها أسباب عادية عندهم لاموجبة كما هو عنده فتدبر فان تحرير المقام على هذا الوجه من بدائعنا (قوله هم القائلون بنفى كون الخير والشر كله الخ) فهم قائلون بذلك النفى لكن بطريق سلب العموم بالنظر الى الخير بأن يعتبر فيه تقدم النسبة الى الكل على النفى وبطريق عموم السلب بالنظر الى الشر بأن يعتبر فيه تقدم النفى على النسبة الى الكل على ما سبق من القاعدة المعتبرة فى قيود النفى فافهم (قوله ورد بأن المناسب الخ) أى ورد تعليل التسمية بالقدرية باثباتهم العبد قدرة الايجاد (قوله كالجبرية الخ) أى كما أن الجبرية انما سميت بالجبرية لاثباتهم الجبر وقولهم به

منادأين خصماء الله فيقوم القدرية) ولا خفاء أن من لا يفوض الامور الى الله هو الخاصم له تعالى (ولان من يضيف القدر الى نفسه) ويدعى كونه الفاعل والمقدر (أولى بالتسمية) باسم القدرية ممن يضيفه الى ربه قال فى شرح المقاصد فان قيل روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لرجل قدم عليه من فارس أخبرنى بأعجب شئ رأيت فقال رأيت أقواما ينكحون أمهاتهم وأخواتهم فاذا قيل لهم لم تفعلون ذلك قالوا قضى الله تعالى علينا وقدره فقال عليه الصلاة والسلام سيكون فى آخر أمتى أقوام يقولون مثل مقالتهم أولئك مجوس أمتى أجيب بأن ذلك لا يدل الا على أن القول بأن فعل العبد اذا كان بقضاء الله وقدره يجوز للعبد الاقدام عليه ويبطل اختياره فيه واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح والذم عليه قول المجوس فلينظر أن هذا قول المعتزلة أم قولنا ولكن من لم يجعل الله له نورا فماله من نور ۞ (ثم) أهل الحق على أن ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بماليس بكائن و (النصوص

---

(قوله ولان من يضيف القدر لنفسه الخ) يعنى وعلى تقدير تسليم أن المثبت أولى بأن ينسب اليه من النافى نقول ان المعتزلة أولى بهذا الاسم منا لانهم كما ينفون القدر عن الله يثبتونه لانفسهم ونحن كما نثبته لله تعالى ننفيه من أنفسنا والذى يثبت القدر لنفسه أولى بهذا الاسم ممن يثبته لغيره اذا تقرر هذا فأقول يمكن أن يكون مراد من علل تسمية المعتزلة بالقدرية بما سبق آنفا من اثباتهم للعبد قدرة الايجاد هو هذا لان اثبات القدرة بالضم للشئ يستلزم اثبات القدر له فيسقط الرد المذكور فتدبر (قوله فلينظر أن هذا قول المعتزلة أم قولنا الخ) فى شرح المقاصد فلينظر أن هذا قول المعتزلة أم قول الجبرية لكن الاشاعرة طائفة من الجبرية فلا بأس بتغيير الشارح عبارته الى ماغيره فتدبر ثم أقول ههنا بحث (٣) ان مارد به المعتزلة مذهب الجبرية كما هو ماسبق من أنه لو كان فعل العبد بقضاء الله وقدره لبطل الاختيار الذى هو مبنى المدح والذم والثواب والعقاب ولذا سبق أيضا أنه انما يرد على الجبر المطلق لا على الاشاعرة القائلين بالكسب الذى هو كاف فى كون الفعل اختياريا فما ههنا من قول المعتزلة الذى يردون به مذهب الجبر

الشاهدة بأن الكل بمشيئة الله) وارادته (أكثر من أن تحصى حتى صار بمنزلة المثل وروى مرفوعا عن النبي صلى الله عليه وسلم (ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن كيف لا) يكون بمشيئته (وقد ثبت أنه خالق الكل) بقدرته التي تؤثر وفق الارادة (ومريده) فان الارادة هي التي ترجح أحد طرفي المقدور من الفعل والترك (و) انه (عالم بعدم وقوع مالم يقع) فيكون عالما باستحالته لاستحالة انقلاب علمه جهلا (فكيف يريده) والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة (والمعتزلة جزموا بأنه لا يريد القبائح) والشرور

---

وهو أنه لو كان فعل العبد بقضاء الله لجاز الاقدام من العبد عليه باطل لان جواز الاقدام والتمكن على الاتيان بالفعل انما هو من لوازم كون العبد مستقلا في فعله كما هو مذهب المعتزلة لا من لوازم كون فعل العبد بقضاء الله تعالى كما هو مذهب الجبر وأيضا لا يصح عطف قوله ويبطل اختياره فيه على قوله يجوز للعبد الاقدام عليه ضرورة تحقق التنافي بين جواز الاقدام وبطلان الاختيار فالظاهر أن قوله يجوز من تحريف الناسخ والصحيح هو يجب الخ فتدبره فانه دقيق وبعد بقي اشكال هو أنا لانسلم ان الرواية المذكورة دالة على ما ذكر انما يتم ذلك لو ثبت أن هؤلاء القوم المرتكبين لتلك القبائح كانوا يعتقدون أن العبد مستقل في أفعاله لكن استهزؤا أو اعتذروا عن ارتكابهم لها بما يعتقده الجبرية قصدا الى بطلانه وأما لو كانوا من الجبرية واعتقدوا أنهم ليس لهم اختيار في ذلك وأرادوا من جوابهم عن سؤال الفارسي الاعتذار وبيان معتقدهم حقيقة فلا يتم أصلا بل الظاهر هو أنهم من الجبرية فحينئذ قول النبي صلى الله عليه وسلم أولئك مجوس أمتي يراد منه أنهم عاصون كالمجوس الذين ينكحون أمهاتهم واخواتهم فيكون ذما للجبر المطلق وسيأتي ماله تعلق بذلك فعليك بالتأمل في الروايه وبذل الانصاف في الدرايه فان الارادة هي التي ترجح أحد طرفي المقدور اه والمقصود من هذا بيان ماهو معتقد الاشاعرة من أنه تعالى مريد لكل كائن وغير مريد لما ليس بكائن أما الاول فبأنه ثبت أنه تعالى خالق الكل والخلق عبارة عن تعلق القدرة بالمقدور وتعلق القدرة لابد له من مرجح والمرجح له هو تعلق الارادة فكل كائن تتعلق به ارادته وأما الثاني فلان كل ماليس بكائن فقد تعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه وكل ماهو كذلك فهو مستحيل

(بل) يريد (أضدادها) فزعموا أنه يريد من الكافر الايمان (وان لم يقع) لا الكفر وان وقع ومن الفاسق الطاعة لا الفسق (فجعلوا أكثر مايقع) من العباد (فى ملكه خلاف مراده) تمسكا بأن ارادة القبيح قبيحة) والله تعالى منزه عن القبائح ورد بأنه لا قبيح منه غاية الامر أنه يخفى علينا وجه حسنه (وان العقاب على ما يريده ظلم) وهو على الله تعالى محال ورد بالمنع فانه تصرف فى ملكه (وان الامر بما لا يراد والنهى عما يراد سفه) ورد بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الآمر الاتيان بالمأمور به كالسيد اذا أمر العبد امتحانا له هل يطيعه فانه لا يريد شيأ من الطاعة والمعصية أو اعتذارا عن ضربه بأنه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان (وان الارادة تستلزم الامر والرضا والمحبة) لان الشئ لو كان مرادا لكان قضاء فوجب الرضا به فيستلزم الامر ورد بأنه مقضى

---

الوقوع والعالم باستحالة الشئ لا يريده البتة فقول المتن ومريده اشارة الخ الاول وقوله وعالم بعدم وقوع مالم يقع اشارة الى الثانى (قوله فزعموا أنه تعالى يريد من الكافر الايمان الخ) حكى أنه دخل القاضى عبد الجبار من المعتزلة على الاستاذ أبي اسحق الاسفرايني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فأجاب الاستاذ سبحان من لا يجرى فى ملكه الا مايشاء وأما ما يقال من جانب المعتزلة تفصيا عن ذلك من أن الله تعالى أراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقيصة فى عدم وقوع ذلك كالملك اذ أراد دخول القوم داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا فمردود لانه حينئذ لم يقع مراد الملك بل وقع مراد القوم من الخدم والعبيد وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية للملك (قوله ورد بأنه لا قبيح الخ) لما مر من ان المتصف بالقبح هو فعل القبيح لا خلقه فان الخلق لا يكون الا حسنا غاية الامر أنه يخفى علينا الخ فتدبره (قوله فانه تصرف فى ملكه) هذا اذا أريد من الظلم التصرف فى ملك الغير وأما اذا أريد منه معاقبة العبد على ما أكره وأجبر عليه فجوابه أن هذا لو ورد انما يرد على الجبر المطلق وأما القائلون بكون المراد متعلقا لقدرة العبد وارادته كما

لاقضاء والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضى (والكل) من متمسكاتهم (فاسد) للامر (وأما الرد) بقوله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم (على الذين قالوا) أشركنا بارادة الله تعالى و(لوشاء الله) عدم شركنا (ما أشركنا فلقصدهم) بذلك القول (الاستهزاء) والسخرية من النبي صلى الله عليه وسلم (أو بجعلهم ذلك عذرالهم) وتعليلا لعدم اجابته وانقياده لالتفويض الكائنات الى مشيئة الله تعالى فما صدر عنهم كلمة حق أريد بها باطل (ولذلك جعلوا مكذبين) لانهم قصدوا به تكذيب النبي صلى الله عليه وسلم فى وجوب الطاعة والمتابعة (لا كاذبين) لكون ذلك الكلام فى نفسه صدقا وحقا (وحكم)

---

أنه مراد الله تعالى فلا يرد عليهم شىء فافهم (قوله الاستهزاء والسخرية من النبي صلى الله عليه وسلم) حاصله أن هذا القول من المشركين فى جواب قول النبي صلى الله عليه وسلم لاتشركوا بالله وآمنوا به اما استهزاء بالنبي صلى الله عليه وسلم أواعتذارا منهم من اشراكهم الفاسد القبيح اذ حاصل الجواب منهم هو أنك أيها النبي لا يصح لك تكليفنا بترك الاشراك لان أفعالنا كما تقول كائنة بارادة الله وتقديره فاشراكنا كذلك فلا اختيار لنا فيه فلا يصح التكليف به وبتركه فحينئذ لايخلو اما أن يكون هذا القول منهم من معتقداتهم حقيقة أولا بل كانوا يعتقدون أن العبد مستقل فى أفعاله وموجد لها فان كان الاول فهو اعتذار من اشراكهم وان كان الثانى فهو استهزاء منهم بالنبي صلى الله عليه وسلم والكل باطل أما الاستهزاء فظاهر وأما الاعتذار فلأن كون الفعل بمشيئة الله تعالى وتقديره لا يخرجه عن اختيار العبد الا على طريقة الجبر الصرف وأما على طريقة أهل الحق القائلين بالاكتساب فلا يخرجه ذلك عن مكنة العبد واختياره فلا يصلح ماذكروه عذرا لهم على ارتكاب الشرك اذا تقرر هذا فحاصل الرد من الله تعالى عليهم هو أن قولهم هذا لو لم يكن من باب السخرية أو الاعتذار كان قولا صحيحا كما يدل عليه حكم الله تعالى آخرا بقوله ولوشاء لهداكم أجمعين لكنه لما كان غرضهم من ذلك نسبة النبي صلى الله عليه وسلم الى الكذب فى وجوب متابعته والانقياد لاوامره بطريقة الاستهزاء والسخرية أو الاعتذار والبطلان

أى ولذلك حكم آخرا ( بأنه لو شاء لهداكم أجمعين ) فأشير الى صدق قولهم وفساد غرضهم (وأما قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها) حيث يدل على أن ما كان معصية وسيئة فانه مكروه عند الله والمكروه لا يكون مرادا فالجواب ما أشار اليه بقوله (أى مكروها بين الناس وفى مجارى) العقول و(العادات) فلا يكون عند ربك ظرفا للمكروه على أن المكروه بمعنى المبغوض المقابل للمرضى لا المراد

(فصل) فى (الحسن والقبح) قد اشتهر أنهما عندنا شرعيان وعند المعتزلة عقليان وليس النزاع فى الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل ولا بمعنى الملاءمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم فان ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع أولا وانما النزاع فيهما (بمعنى استحقاق) الفاعل عند الله (المدح والذم) عاجلا (والثواب والعقاب)

---

كان فاسدا لما سبق اذا سمعت ما تقرر ظهر ووضح أن ما مر من حكاية الرجل القادم من فارس على النبى صلى الله عليه وسلم انما يتم دلالته على ما تقدم لو حمل ذلك على الاستهزاء من القوم لا على الاعتذار الحقيقى وبيان معتقدهم هذا ثم أقول ان قيل لو كان المشركون القائلون بالقول المذكور من القائلين بالجبر الصرف لا يكون ذلك القول منهم استهزاء وهو ظاهر فيبقى أن يكون ذلك اعتذارا مقبولا اذ حاصله يؤول الى أن الاشراك منا لما كان بخلق الله ومشيئته من غير اختيار منا فلا عتب علينا فى ذلك فحينئذ فما وجه الرد عليهم قلت حاصل الرد حينئذ هو أن قضاء الله نوعان أحدهما قضاء حتمى اذا تعلق بالفعل لا يبقى للعبد فيه اختيار فلا يتخلف الفعل عنه وهو المراد بقوله ولو شاء لهداكم أجمعين والآخر قضاء متعلق بفعل العبد بعد تعلق علم الله بأن العبد يفعله بقصده وكسبه الاختيارى وهذا القضاء هو الذى تعلق باشراكهم وهو لا يكون عذرا لهم فى ارتكابهم ذلك واعتقادهم أنهم مجبورون فى ذلك لا يستلزم كونهم مجبورين فيه فى الواقع يدل على ذلك رد الله عليهم فلو كان القضاء المتعلق باشراكهم هو القضاء الحتمى المراد فى قوله ولو شاء لهداكم الخ لما رد الله عليهم ذلك كما هو ظاهر هذا غاية تحرير المقام ونهاية تحقيق المرام فاحفظه فانه أولى مما حرره المصنف فى شرح المقاصد فليراجع وليتأمل (قوله ظرفا لمكروها الخ ) بل يكون ظرفا لكان فافهم (قوله انهما عندنا شرعيان الخ) لا يخفى ان جعل بحث القبح والحسن

آجلا (فى حكم الله تعالى) أى فيما ورد به حكمه تعالى فعندنا (بالشرع) بمعنى أن ماورد الامر به فحسن بالمعنى المذكور وماورد النهى عنه فقبيح من غير أن يكون للفعل جهة محسنة أو مقبحة فى نفس الامر يكون الامر والنهى تابعين لها كاشفين عنها بل الحسن والقبح بالمعنى المذكور تابعان للامر والنهى بمعنى ان أمر به فحسن أونهى عنه فقبيح (لقوله تعالى وما كنا معذبين) أى ولا مثيبين (حتى نبعث رسولا) ولو كان بالعقل لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام ورد الشرع أولا (ولانه لو كان) الحسن أوالقبح بالمعنى المذكور (لذات الفعل) سواء كان مستندا الى نفس الذات أو لازمها (لما تخلف عنه) فى شئ من الصور ضرورة واللازم باطل كالقتل والضرب حدا أو ظلما (ولان العبد لا يستقل بفعله) لما مر من أنه لو كان مستقلا به لكان متمكنا من تركه مع ترجيح الفعل الخ (والمدح

---

من توابع مبحث أفعال البارى انما هو لانهما من آثار فعل الله تعالى والا فأفعاله تعالى لاتتصف بالحسن والقبح بالمعنى الذى نحن فيه أعنى المأمور به والمنهى عنه (قوله سواء كان مستندا الى نفس الذات الخ) أقول ذكر ههنا وجه آخر وهو أنه لو كان الحسن والقبح ذاتيين لزم اجتماعهما مع تنافيهما فى اخبار من قال لاكذبن غدا لانه اما صادق فى ذلك القول فيلزم لصدقه حسنه ولاستلزامه الكذب فى غد قبحه واما كاذب فيه فيلزم لكذبه قبحه ولاستلزامه ترك الكذب فى غد حسنه وأجيب بأن ما ذكر مبنى على أن يكون ملزوم الحسن حسنا وملزوم القبح قبحا وهو ممنوع لكن قال المصنف فى شرح المقاصد ماحاصله انه يمكن تقرير هذا الاستدلال على وجه لايكون مبنيا على ذلك بل يوجب اجتماع الصدق والكذب فى نفس الكلام الواحد فيلزم كونه حسنا وقبحا معا وذلك فيما اذا اعتبرنا قضية يكون مضمونها الاخبار من نفسها بعدم الصدق فيتلازم الصدق والكذب كان يقال الكلام الذى أتكلم به الآن ليس بصادق فان صدق هذه القضية يستلزم عدم صدقها وبالعكس ثم قال وهذه مغالطة تحير فى حلها عقول العقلاء

والذم عقلا ليس الامع الاستقلال) اتفاقا (وقالت المعتزلة بل بالعقل) بمعنى أن للفعل بجهة محسنة أو مقبحة يدركها العقل بدون الشرع كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار أو بورود الشرع كحسن صوم يوم عرفة وقبح صوم يوم العيد بمعنى

---

وفحول الاذكياء ولذا سميتها مغالطة صدر الامم ولقد تصفحت الاقاويل فلم أظفر بما يروى الغليل وتأملت كثيرا فلم يظهر الا أقل من القليل وهو أن الصدق أو الكذب كما يكون حالا للحكم أى النسبة الايجابية والسلبية على ماهو اللازم فى جميع القضايا فقد يكون حكما أى محكوما به ومحمولا على الشئ بالاشتقاق كما يقال هذا صادق وهذا كاذب ولا يتناقضان الا اذا اعتبرا حالين لحكم واحد أو حكمين على موضع واحد بخلاف ما اذا اعتبر أحدهما حالا لحكم والآخر حكما كما هنا انتهى ملخصا ثم قال الصواب عندى فى هذه القضية ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حل الاشكال انتهى فتأمل أقول حاصل تحرير الايراد أن تلك القضية أعنى قولنا الكلام الذى أتكلم به الآن ليس بصادق أى كاذب لاتخلو اما أن تكون صادقة فيلزم كذبها أو كاذبة فيلزم صدقها وذلك لان تلك القضية بتمامها مصداق لموضوع نفسها فاذا صدق سلب الصدق عنها لزم ثبوت الكذب لها لامتناع ارتفاع الصدق والكذب معا فى القضية واذا كذب سلب الصدق عنها لزم ثبوت صدقها كذلك ان قيل أى حاجة فى ذلك الى اعتبار القضية شخصية قلت لانها لو اعتبرت مهملة أو جزئية أو كلية لايتم ماذكر من لزوم كذبها من صدقها ولزوم صدقها من كذبها معا أما فى الاعتبارين الاولين فظاهر وأما فى الكلية فلان قولنا كل كلام أتكلم به اليوم كاذب أو لاشئ من الكلام الذى أتكلم به اليوم بصادق وان لزم من صدقه كذبه لكونه بتمامه فردا من أفراد موضوعه لكنه لايلزم من كذبه صدقه اذ يكفى فى كذبه صدق بعض افراد موضوعه وان لم يكن ذلك البعض هذه القضية فتدبر ثم الاقرب الى الصواب فى الجواب أن يقال تلك القضية من حيث صدق موضوعها على نفسها غيرها من حيث كونها مصداقا لموضوعها فلا امتناع فى اجتماع الصدق والكذب عليها معا بالحيثيتين

أن العقل بعد ورود الشرع يحكم بان لذلك جهة محسنة أو مقبحة فى نفس الامر فالحسن والقبح عندهم لذات الفعل (لان حسن) مثل العدل و (الاحسان وقبح) مثل الظلم و (العدوان ضروريان) يعترف بهما العامة حتى الذين لا يقولون بشرع فلولا أنه ذاتى للفعل لما كان كذلك (ولان العقل عند التساوى) بحيث لا مرجح (يؤثر الصدق وانقاذ الغريق) المشرف على الهلاك (على الكذب واهلاكه) وما ذلك الا لأن حسنه ذاتى (وانه لولم يقبح) شئ من الله تعالى لجاز (اظهار المعجزة على يد الكاذب) فاذن (لم تثبت النبوة) وانسد بابها (والجواب عن الاولين المنع) أى لا نسلم حسن الاحسان وقبح العدوان (بالمعنى المتنازع) وهو كون الفعل متعلق المدح والذم عند الله واستحقاق الثواب والعقاب بل بمعنى ملاءمة غرض

---

المذكورتين فتأمل حق التأمل لكن الصواب عندى هو انا لا نسلم امكان اعتبار القضية بحيث يلزم من صدقها كذبها وبالعكس معا أما اذا كانت غير شخصية فلما مر آنفا وأما اذا كانت شخصية فلانها وان سلم امكان اعتبار صدقها أو كذبها من حيث صدق موضوعها على نفسها لكن لا نسلم امكان اعتبار ذلك فيها لامن تلك الحيثية اذا اعتبر كلام آخر يكون مصداقا لموضوعها فحينئذ لا امتناع فى اجتماع الصدق والكذب فيها أحدهما باعتبار نفسها والآخر باعتبار ذلك الكلام الآخر كان يقال الكلام الذى أتكلم به الآن أعنى زيد قائم مثلا كاذب فلا امتناع فى أن يكون الكلام الذى وقع فيه القائم محمولا كاذبا والذى وقع فيه الكاذب محمولا صادقا أو بالعكس أما اذا لم يقع التكلم الا بهذه القضية فهى من حيث اعتبار صدق موضوعها على نفسها يصح اتصافها بالصدق أو الكذب ولكن من حيث كونها مصداقا لموضوعها فلا اذ ليس هناك حينئذ كلام حتى يحمل عليه الصدق أو الكذب هذا ما أدانا اليه التوفيق والتأمل الدقيق لكن بقى أنه ينبغى أن يعلم أنه يمتنع اجتماع الصدق والكذب على كلام واحد سواء كانا حسنين أو قبيحين أو مختلفين وسواء كانا بالعقل أولا وانما أطنبنا فيه الكلام لانه كما تراه من مطارح أفهام الكرام (قوله بحيث لا مرجح الخ) حاصله كما فى شرح المقاصد ان من استوى فى تحصيل

العامة وطبائعهم وعدمها وكونه متعلق المدح والذم فى مجارى العقول والعادات ولانزاع فى ذلك (و) كذا الانسلم ايثار الصدق وانقاذ الغريق على الكذب واهلاكه (عند التساوى بالحقيقة) ومن كل وجه وانما هو عند الفرض لما تقرر فى النفوس أن الصدق حسن أى ملائم لغرض العامة فيتوهم انه كذلك عند وقوع المفروض

غرضه الصدق والكذب بحيث لا مرجح أصلا ولاعلم باستقرار الشرائع على حسن الصدق وقبح الكذب يؤثر الصدق وكذا من استوى فى تحصيل غرضه انقاذ مشرف على الهلاك واهلاكه بحيث لا يتصور للنفذ فى ذلك غرض ولو مدحا وثناء يؤثر الانقاذ وما ذلك الا لأن حسنهما ذاتى (قوله ومن كل وجه الخ) حاصل الجواب كما فهمته من كلام القوم هو أنه ان أريد بفرض التساوى فرض تساوى الصدق والكذب فى تحصيل غرض الشخص فقط فنقول لانسلم انه حينئذ يؤثر الصدق حتى يوجب ذلك كونه حسنا بالذات بل لو آثره انما هو بالنظر الى أمر آخر أعنى ما تقرر فى النفوس من كونه ملائما لغرض العامة ومصلحة العالم وكذا لانسلم ايثار الانقاذ على الاهلاك عند تساويهما فى تحصيل غرض المنقذ لذاته بل انما هو بالنظر الى أمر آخر هو الرقة المجبولة فى الطبيعة فكأنه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه فيجره استحسان ذلك الفعل من غيره فى حق نفسه الى استحسانه من نفسه فى حق غيره وان أريد بفرض التساوى فرض تساويهما من كل الوجوه فنقول ايثار الصدق والانقاذ حينئذ ممنوع وذلك لما قال فى شرح المقاصد انه لو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نسلم ايثار الصدق قطعا وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير فيتوهم أنه قطعى عند وقوع المقدر المفروض وقد أوضحنا الفرق فى فوائد شرح الاصول انتهى اذا تقرر هذا ظهر ما فى تحرير الشارح « مدظله » من الاضطراب فان قوله لما تقرر فى النفوس ان الصدق الخ انما يأتى كما مر على تقدير فرض التساوى فى تحصيل غرض الشخص فقط دون فرضه من جميع الوجوه فانه اذا فرض تساويهما من جميع الوجوه ومن جملتها الملاءمة لغرض العامة لايتم ذلك كما هو واضح فحينئذ كان الصحيح فى الجواب أن يقتصر على التفرقة بين فرض التساوى و وقوع المفروض ثم يمنع كون ايثار الصدق مثلا موجبا لايثاره عند الوقوع كما هو صنيع المصنف فى شرح المقاصد على ما نقلناه آنفا على انا لانسلم الفرق بين الحالتين وان أحال المصنف

وليس كذلك ولو سلم فهو غير متنازع (و) الجواب (عن الثالث أن عدم الوقوع) أى عدم وقوع اظهار المعجزة على يد الكاذب (من القطعيات العادية) وهو لا ينافى الجواز العقلى الذى لا يضر فى اثبات النبوة (وقد تمسكت المعتزلة بان من عرف الله تعالى بذاته) الكريم (وصفاته) الشريفة (ثم أشرك به) تعالى (ونسب كل نقص اليه) تعالى (علم قطعا) ان ذلك قبيح عند الله تعالى و (أنه فى معرض الذم و) (العقاب) سواء ورد الشرع أولا (قلنا لما علم ذلك من تقرر الشرائع) واستمرار العادات بمثله فى الشاهد فصار قبحه مركوزا فى العقول بحيث يظن انه لمجرد حكم العقل (و) تمسكوا أيضا (بانه لو كان) الحسن والقبح (بالشرع لزم افحام الانبياء) وعجزهم عن اثبات نبوتهم (وقد مر جوابه) فى باب المقدمة فتذكر

*(فصل)* فى التكليف بما لا يطاق والخلاف فى جوازه وعدمه من فروع الخلاف فى الحسن والقبح * وليعلم أن مراتب ما لا يطاق ثلاث أدناها ما يمتنع لعلم الله بعدم وقوعه أو ارادته أو اخباره بذلك وأقصاها ما يمتنع لذاته والوسطى ما أمكن فى نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد أصلا أو عادة و (لا خلاف فى

---

ايضاحه الى فوائد شرح الاصول فتفطنه (قوله ولو سلم فهو غير متنازع) أقول هذا انما يتم لو كان الحسن عند التساوى بمعنى الملاءمة لغرض الطباع وقد عرفت مما سبق أنه انما يكون بهذا المعنى لو فرض التساوى من جهة تحصيل غرض الشخص فقط وأما لو فرض التساوى من جميع الوجوه وسلم حينئذ ايثار الصدق مثلا فلا يكون حسنه الا لذاته ومع هذا لا يكون معناه الا كونه ممدوحا ومثابا عليه لله وهذا عين المتنازع فتدبره جدا (قوله فى جوازه وعدمه الخ) لعل ضمير عدمه راجع الى الجواز لا الى التكليف والالقال فى جوازه وامتناعه ليحسن التقابل وبالجملة الاولى أن يقول فى جوازه وامتناعه وفى وقوعه وعدم وقوعه فافهم (قوله واخباره بذلك الخ) ان قيل الاخبار بعدم الوقوع لا يتحقق الا عند تحقق العلم والارادة به فهذا من قبيل جعل قسم الشئ قسيما له قلت لعل المقصود هو الترديد بحسب الاعتبار ولا شك أنه يمكن تحقق اعتبار الاخبار

عدم التكليف بما يمتنع لذاته) قال في شرح المقاصد وفي جواز التكليف به تردد بناء على انه يستدعي تصور المكلف به واقعا والممتنع هل يتصور واقعا فيه تردد

---

من غير اعتبار تعلق العلم والارادة فتأمله (قوله وفي جواز التكليف به تردد الخ) كتب ههنا حاشية هي هذه بخلاف ما أمكن في نفسه لكنه لم يقع متعلق قدرة العبد أصلا أو عادة فانه في جواز التكليف به خلاف لا تردد لاعندنا لقولنا بالجواز فيه ولا عند المعتزلة لقولهم بعدمه اه أقول مراده « مد ظله » من هذه الحاشية دفع مايكاد أن يتوهم من أنه اذا لم يكن في عدم وقوع التكليف بالممتنع لذاته خلاف وكان في جوازه تردد يكون كالتكليف بما أمكن ولم يقع متعلقا لقدرة العبد فانه أيضا لاخلاف في عدم وقوعه انما الخلاف في جوازه فحينئذ ينافي ذلك الانحصار الآتي من المصنف بقوله وانما الخلاف فيما أمكن الخ وحاصل الدفع أن المراد بالتردد هنا هو التشكيك لا الخلاف فلا تنافي بينهما (قوله بناء على أنه يستدعي تصور المكلف به الخ) أقول ان أريد أن التكليف بالشئ يستدعي تجويز وقوع ذلك الشيء فممنوع لجواز أن لا يكون التكليف بقصد تحقيق الفعل والاتيان بل لامر آخر كقصد التعجيز كما في التحدي بمعارضة القرآن أو بقصد اختبار المكلف هل يأخذ في المقدمات أولا وعلى تقدير تسليم الاستدعاء المذكور يمتنع التكليف بالممتنع لذاته فيفسد قوله والممتنع هل يتصور واقعا فيه تردد اذ لاتردد فيه بهذا المعنى ضرورة امتناع تجويز وقوعه قطعا وان أريد أن التكليف بالشئ يستلزم تصوره وادراكه فسلم ضرورة أن ادراك الشئ مما يتوقف عليه التكليف به وان كان ذلك الشيء ممتنع الوقوع لكن يكون قوله والممتنع هل يتصور الخ أيضا فاسدا اذ لاتردد فيه حينئذ أيضا ضرورة لزوم ادراك المكلف به عند التكليف اذا تقرر هذا ظهر أنه لا تردد في جواز التكليف بالممتنع على كلتا الارادتين أما على الاولى فلتحقق امتناع التكليف به وأما على الثانية فلتحقق جوازه فلا تردد فيه أصلا فثبت بالخلاف في جواز التكليف بالممتنع لذاته كالممكن الذي لم يقع متعلقا لقدرة العبد بلافرق فانهدم أساس دفع التوهم السابق الذي أومأ اليه الشارح « مد ظله » في

فقيل لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره (كجمع النقيضين ولا) خلاف (فى وقوع التكليف) فضلا عن الجواز (بما يمتنع) لا لذاته بل (لسابق علم) أو ارادة (أو إخبار بأنه لا يقع وانما الخلاف فيما أمكن) فى نفسه (و) لكنه (لم يقع متعلقا القدرة العبد أصلا كخلق الجسم أو) لم يقع (عادة) وكثيرا (كالصعود الى السماء فعندنا يجوز) التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل

---

الحاشيه آنفا فليتأمل جدا (قوله فقيل لو لم يتصور لم يصح الحكم) كتب هنا لكن التصور المنفى هو تجويز العقل وقوعه وهو غير التصور الموقوف عليه الحكم بامتناعه كما لا يخفى اه أقول هذا القائل ممن يريد من تصور وقوع الشئ الذى يستدعيه التكليف به تصوره الذهنى لا التجويز العقلى كما لا يخفى على المتأمل فى شرح المقاصد ههنا وحاصل هذا القول هو أن التكليف بالشئ يقتضى تصوره والممتنع مما يمكن أن يتصور والا لامتنع الحكم عليه بامتناع وقوعه فيجوز التكليف به لذلك اذا ظهر ما فى الحاشية من النظر كما لا يخفى على أهله فافهم ثم بقى ان ما رأينا من نسخ الشرح وكذا نسخ شرح المقاصد هنا هو هكذا لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره والوجه انه سهو من تحريف النساخ والصحيح بامتناع وقوعه لان كلامنا انما هو فى ممتنع الوقوع دون ممتنع التصور كما هو ظاهر نعم هذه المقدمة من المقدمات المأخوذة فى الشبهة المشهورة فى مسئلة المجهول المطلق حيث يقال انه يمتنع تصوره فيرد حينئذ أن هذا يستلزم امكان تصوره اذ لو لم يتصور لم يصح الحكم عليه بامتناع تصوره فيلزم تصوره مع امتناع تصوره وهو محال كما قرر فى أكثر الكتب لكنها ليست مما نحن فيه كما لا يخفى على الفطن فاحفظه (قوله بمعنى طلب تحقيق الفعل الخ) قد سبق أن المقصود من التكليف قد يكون الاتيان بالمكلف وقد يكون أمرا آخر كالتعجيز والاختبار وما خولف فى جوازه هنا هو التكليف بقصد التحقيق والاتيان لا لأمر آخر فانه لم يختلف فى جوازه مطلقا فان قيل اذا جاز التكليف بما لا يطاق مطلقا لزم جواز

والاتيان به (لعدم القبح العقلى) عندنا المانع من الجواز العقلى (لكن لا يقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وعند المعتزلة والشيعة لا يجوز) كما لا يقع (لكونه سفها) لانه تكليف بما لا يطاق (وعبثا) لان الفعل الخالى عن الغرض عبث وكلاهما قبيح لا يليق بالحكيم (ومنا من ذهب الى أن) التكليف بالممتنع لذاته واقع فضلا عن الجواز فان (تكليف أبى لهب بان يصدق بجميع ما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم ومن جملته) أى جملة ما جاء به (أنه لا يصدقه) فى شئ مما جاء به (أصلا تكليف بجمع النقيضين وأجيب بانه) ليس تكليفا بالجمع بل (انما كلف بتحصيل الايمان وهو أمر ممكن فى نفسه) ومقدور العبد فى حد ذاته لكنه (ممتنع لسابق علم أو إخبار بانه لا يؤمن) فيكون مما هو جائز بل واقع نعم لو وصل

---

تكليف الجماد أيضا مع انهم اتفقوا على امتناعه قلنا كلامنا انما هو فى تكليف من له شعور وأما تكليف ما لا شعور له فهو ممتنع ومحال لانتفاء شرط التكليف فيه أعنى الفهم وفرق ما بين التكليف بالمحال والتكليف المحال كما فصل فى كتب الاصول (قوله لعدم القبح العقلى عندنا الخ) وذلك لان القبح عندنا انما هو بالشرع وهو لا يتصور فى فعله تعالى فان قيل فعلى هذا يلزم أن لا يكون فعله حسنا أيضا لانه لا حكم عليه أمرا كما لا حكم عليه نهيا والاجماع على خلافه أجيب بأنه قد ورد الشرع بالثناء على أفعاله فالكون متعلقه المدح عند الله فهو حسن بهذا المعنى الذى عليه أكثرنا وقد يكتفى فى الحسن بعدم استحقاقه الذم فحينئذ يكون الامر أظهر وأما ما سبق من أن أفعاله تعالى لا تتصف بالحسن والقبح فهو باعتبار المعنى الآخر لهما كما سبق فافهم (قوله ممكن فى نفسه ومقدور العبد الخ) أقول هذا الجواب انما يأتى لو حرر الاستدلال هكذا كان يقال ان أبا لهب مكلف بالايمان وفاقا مع أن ايمانه مستحيل لتعلق علم الله بأنه لا يؤمن بل يموت على الكفر ثم يجاب بأن ايمانه وان كان مستحيلا بالنظر الى تعلق العلم مثلا بعدمه لكنه فى نفسه وحد ذاته أمر ممكن فيكون ممتنعا لكن بأدنى المراتب المذكورة لا أقصاها أعنى الممتنع لذاته وأما لو حرر بما حرر به المتن فهو تكليف بجمع النقيضين وهو ممتنع لذاته فيكون هذا الجواب ساقطا بالنظر اليه فان قلت هذا الايراد الذى

اليه هذا الخبر وكان التصديق به لم يتم هذا الجواب

*(فصل)* ذهبت المعتزلة الى تعليل أفعاله تعالى بالاغراض والاشاعرة الى عدمه و (الحق أن تعليل بعض أفعاله) سيما الاحكام الشرعية كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات (بالاغراض) أى الحكم الراجعة الى العباد ظاهر و (ثابت بالنص) كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى من أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل وقوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون الاية (والاجماع) عليه (وعليه مبنى) حجية (القياس) ولو لم يعلل لم يصح القياس واللازم باطل كيف وقد ثبت القياس فى كثير من الاحكام كقياس النبيذ

---

ذكرنا هو ما يصرح به الشارح بقوله نعم لو وصل الخ فيكون التعرض له بالنظر اليه تكرارا قلت ممنوع لان عدم تأتى الجواب ثابت على تحرير المتن سواء اعتبر وصول الخبر الى أبي لهب أولا أما على تقدير الوصول فظاهر وأما على تقدير عدمه فلأنه اذا فرض أن عدم تصديق أبي لهب مما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم ويكون أبو لهب مكلفا بجميع ما جاء به ولو على الاجمال يكون مكلفا بجمع النقيضين فى نفس الامر وان لم يصل اليه الخبر كما لا يخفى وأيضا على تقدير تسليم أن مراد الشارح «مدظله» بقوله نعم الخ هوذلك الايراد كان الصواب أن يقول بدله وفيه نظر لان الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر كما صنعه المصنف فى شرح المقاصد فليراجع وليتدبر (قوله لم يتم هذا الجواب) قال فى شرح المقاصد ماحاصله أنه اجاب بعضهم بأن الايمان فى حق أبى لهب هو التصديق بما سوى اخباره انه لا يصدق بجميع ماجاء به النبى صلى الله عليه وسلم وهذا فى غاية السقوط اه.أقول ويمكن تحرير ماأجاب به البعض على وجه يكون حسنا فضلا عن (٣) كونه فى غاية السقوط كأن يقال الايمان فى حقه هو التصديق بما سوى هذا الاخبار لانه يمتنع تكليفه بالتصديق بهذا الاخبار منه عليه السلام لانه لا يخلو اما أن يصدق به أولا وعلى التقديرين يستلزم التصديق ببعض ما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم فيلزم كذبه صلى الله عليه وسلم فى ذلك الاخبار وهو باطل فتأمله فانه من الدقائق

على الحرف في الحرمة بجامع الاسكار (فالأقرب جعل الخلاف) أى خلاف القول بالتعليل (على عدم لزوم ذلك) أى التعليل (أو) على عدم (عمومه) أى من قال من الاشاعرة انها غير معللة أراد وانفى اللزوم أونفى العموم لاعموم النفى والالزم مخالفة النص والاجماع (كما يشهد به استدلالهم) على أن أفعاله تعالى ليست معللة بالاغراض (بانه لابد من الانتهاء اليما) يكون غرضا و (لا يكون لغرض قطعا للتسلسل و) كذا استدلالهم على ذلك (بانه لا يعقل فى تخليد الكفار نفع لاحد) فانه انما يفيد نفى العموم لاعموم النفى (ذهبت المعتزلة الى أن) الفعل الخالى عن الغرض عبث وأنه قبيح يجب تنزيهه تعالى عنه لكونه عالما بقبحه واستغنائه عنه ولابد من غرض يعود الى غيره دفعا لذلك وعندنا لا يقبح منه تعالى شئ وعلى ماذهبوا اليه قالوا (الغرض من التكليف) الذى هو مشقة صرفة للعبد ولا نفع فيه لله تعالى لتعاليه عن ذلك هو (التعريض للثواب) فى الدار الآخرة فان الثواب منفعة كثيرة دائمة مقرونة بتعظيم وذلك بدون استحقاق سابق قبيح عقلا وأن للاعمال تأثيرا فى اثبات الإستحقاق (بدليل قوله) تعالى (ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات) تجرى من تحتها الانهار وقوله تعالى من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم (ولان) التكليف بأمر شاق بحيث لو خولف لترتب عليه العقاب اضرار بدون استحقاق و (الاضرار بدون

---

الغامضة (قوله أى خلاف القول الخ) وخلاف هذا القول هو القول بأن أفعاله تعالى ليست معللة بالإغراض كما عليه الاشاعرة (قوله لاعموم النفى الخ) أى أو لزوم النفى وان شهد له بعض استدلالاتهم حيث قالوا لو كان البارى تعالى فاعلا لغرض لزم أن يكون ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لايقال لعل الغرض عائد الى الغير فلا تتم الملازمة لانا نقول حصول ذلك الغرض للغير لابد أن يكون أصلح للفاعل من عدمه ليصلح غرضا لفعله فحينئذ يعود المحذور ورد بالمنع فانه يكفى فى كونه غرضا مجرد كونه

استحقاق ولا منفعة) في مقابلته (ظلم) يستحيل على الله تعالى (فيكون التعريض للمنفعة) والتمكين من اكتساب السعادة الابدية (هي الجهة المحسنة للتكليف) ولا يبطل حسنه بتفويت الكافر والفاسق ذلك على نفسه بسوء اختياره (ورد بأنه) لا يقبح منه تعالى شئ وأن (الترتب) أي ترتب الثواب على الاعمال لا يدل على أن لها تأثيرا في اثبات الاستحقاق اذ (قد يكون) الترتب (فضلا من الله تعالى) غاية الامر أن يكون دائرا مع العمل كيف لا وجميع الاعمال لا تفي بشكر القليل مما يفاض من النعماء فكيف يعقل استحقاق ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر بمجرد تصديق القلب واللسان فيمن أمر وآمن فمات في الحال (وبانه المالك فلا ظلم منه أصلا) لانه تصرف في ملكه (ولو سلم لزوم الغرض في التكليف (فيجوز أن يكون هو) سوى ما ذكرتم مثل (الابتلاء أو الشكر) للنعماء (أو حفظ النظام) للعالم (أو غير ذلك) كتهذيب الاخلاق أو أمر لا يهتدى

---

أصلح للغير والى هذا أشار الشارح «مد ظله» في تفسيره الاغراض فيما سبق بالحكم الراجعة الى العباد (قوله ورد بأنه لا يقبح منه تعالى شئ) حاصله أنا لا نسلم ان المنفعة الدائمة المقرونة بالتعظيم بدون استحقاق قبيح أما على أنه لا يقبح من الله شئ فظاهر وأما على القول بالقبح العقلي فلأن افادة المنفعة للغير من غير ضرر للمفيد ولا للغير محض الكرم والحكمة فكيف يكون قبيحا ومنشأ غلطهم هو عدم التفرقة بين الحاصل بالاعمال وبين كون المنعم به لائقا بحال المنعم عليه فان افادة ما لا ينبغي كتعظيم الصبيان والبهائم لما لم يعد جودا ولم يستحسن عقلا توهموا أن ايصال النعم الى الغير من غير صدور الاعمال الصالحة من هذا القبيل وليس كذلك على أنه لو تم انما يتم على تقدير التكليف اذ على تقدير كون الانسان غير مكلف لا يتصور كون افاضة السرور الدائم عليه من غير لحوق ضرر به قبيحا (قوله وبأنه المالك فلا ظلم الخ) والتفصيل هو أن الاضرار بدون استحقاق ولا منفعة لو كان ظلما لاشكل الامر على المعتزلة أيضا في تكليف الكافر القطع بأنه اضرار من جهة أنه الزام أفعال شاقة لا تترتب عليه

اليه العقول (وبالجملة لا يعقل استحقاق النعيم الدائم بمجرد كلمة) الشهادة (و) لا استحقاق (العذاب الدائم بشرب جرعة خمر)

*(فصل) في مباحث الهدى والاضلال والتوفيق ونحو ذلك وانما عقب مباحث الافعال والحسن والقبح بتلك المباحث لابتنائها على أنه تعالى هو الخالق لكل شئ وأنه لا قبح في خلقه وفعله وإن قبح المخلوق والمفعول (قد ورد في الكتاب) الالهي (والسنة) النبوية (نسبة الهداية) أي المتعدية فانها جاءت متعدية وهي الدلالة على الطريق الموصل سواء كانت موصلة أولا ولازمة أيضا بمعنى الاهتداء ووجدان الطريق والكلام في المتعدية (و) نسبة (الاضلال) وهو ضد الهداية فهو الدلالة على خلاف الطريق الموصل (و) كذا (الطبع والختم على قلوب الكفرة الى الله) تعالى فالبعض على وجه التعليق بمشيئته تعالى كقوله تعالى يهدى من يشاء الى صراط مستقيم وقوله فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا والبعض على وجه يشعر بالاختصاص به تعالى كقوله تعالى إنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء وقد أورد أنه لا اختصاص للهداية بالمعنى المذكور به تعالى كيف ومن شأن النبي صلى الله

---

منفعة بل يترتب عليه استحقاق عقاب دائم وان كان مسببا من سوء اختياره ولا خفاء في أن مثل هذا قبيح على طريقتهم بخلاف تكليف المؤمن حيث يترتب عليه منافع لاتحصى فكان الحسن في حق الكافر عدم تكليفه فانه لو لم يكن مكلفا لم يستحق العقاب والوقوع في العذاب الدائم فلا محيص الا بأن يقال انه تعالى لما كان مالكا حقيقيا ومتصرفا في ملكه فلا يكون تصرفه فيه بأي وجه من الوجوه ظلما (قوله بمجرد كلمة الشهادة الخ) أي فيمن عرض له موت أو نحوه عقبها والا فالمعتزلة لا يقولون باستحقاق قائلها النعيم الدائم بمجردها اذا عاش بعدها لانه اما أن يعيش بالعمل الصالح أو غير الصالح فان كان الاول فهو انما يستحقه بها وبالعمل لا بمجردها عندهم أو الثاني فلا يستحق شيأ من النعيم (قوله في مباحث الهدى) والهداية قد تستعمل لازما بمعنى

عليه وسلم الارشاد والدلالة على الطريق الحق وأيضا التعليق بالمشيئة يفيد البعضية والدلالة المذكورة عامة للمؤمنين والكافرين فلابد من توجيه ذلك (فعندنا) كما قال المصنف هو أن نسبة الهداية اليه تعالى (بمعنى خلق الهداية) بالمعنى اللازم وهو الاهتداء ووجدان الطريق (و) نسبة الاضلال اليه تعالى بمعنى خلق (الضلال) أى فقدان الطريق وذلك (لانه) تعالى (الخالق وحده) لكل شئ سواء فعل العبد أو غيره وسواء كان حسنا أو قبيحا لما مر من أن القبيح كسب القبيح لا خلقه وإذا كانت النسبة بالمعنى المذكور كانت مختصة به تعالى وقابلة للتعليق بالمشيئة أيضا (و) أما (عند المعتزلة) فلما كانت أفعال العباد عندهم مخلوقة لهم دونه تعالى كانت (الهداية) المسندة اليه تعالى مجازا فى (الدلالة الموصلة الى البغية) ليصح التخصيص والتعليق المذكوران (أو البيان) لكن (بنصب الادلة) لا بخلق الاهتداء لان الاهتداء فعل العبد وهو مخلوق العبد عندهم فالأدلة أسباب مؤدية الى أن يهتدى العبد بها مع تمكنه فى الاهتداء لانه فعله لا فعل الله قال فى شرح المقاصد الهداية هى الدلالة على الطريق الموصل سواء كانت موصلة أولا والعدول الى المجاز انما يصح عند تعذر الحقيقة ولا تعذر اه وهذا يدل على أن المعنى المذكور لنسبة الهداية والاضلال حقيقة ووجهه أن نسبة الفعل الى فاعله حقيقة انما تكون بخلقه وإيجاده لان معنى الفاعل هو الموجد وأن الايجاد لا يتعلق بنفس الفعل لانه اضافة محضة بل انما يتعلق بما فعل

---

(قوله هو الموجد الخ) ولا ضرورة الى حمله على المعنى المجازى لان الفاعل هنا هو الله تعالى وهو خالق كل شيء اه منه

---

الاهتداء أى وجد ان طريق يوصل كما يقال هديت الى طريق البلد ويقابله الضلال أى فقدان ذلك الطريق وقد تستعمل متعديا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل وإراءته ويقابله الاضلال بمعنى الدلالة الى ما لا يوصل كما يقال أضلنى عن الطريق وقد

بهو وهنا الاهتداء والضلال لكن يرد عليه أن النسبة الحقيقية الى الفاعل انما
هي بايجاد الفاعل مافعل بذلك الفعل من الحاصل بالمصدر لا بايجاد ماقد يترتب عليه
وقد لا كالاهتداء والضلال بالنسبة الى الهداية والاضلال نعم يتم ذلك لو كان
الاهتداء والضلال مطاوعي الهداية والاضلال وليسا كذلك لانهما من قبيل علم
وتعلم لا من قبيل كسر وتكسر فالحق أن يقال ان الهداية بمعنى الدلالة على الطريق
الموصل كما في اللغة وانها عامة تكون مع الوصول وبدونه واستعمال العام في فرده
لا يكون تجوزا في الآيات المذكورة مستعملة فيما مع الوصول بقرينة المقام فلا
اشكال أصلا (و) كان الاضلال عندهم بمعنى (منع الالطاف) وهو مختص به

(قوله لا بايجاد الخ) غاية الأمر أنها لاتنافيه وأين ذلك من كونها بمعناه اه منه
(قوله مع الوصول الخ) الا أنه عندنا بخلق الله ابتداء لانه الخالق وحده وعند المعتزلة
بنصب الادلة اه منه

تستعمل بمعنى الدعوة الى الحق تشبيها له بالطريق وقد يستعمل الاضلال بمعنى الاهلاك
والضلال بمعنى الهلاك كقوله تعالى فلن يضل أعمالهم وأئذا ضللنا في الارض (قوله
مامن شأنه أن يترتب عليها الخ) لما كانت الهداية المنسوبة الى الله تعالى هي المتعدية
دون اللازمة لامتناع نسبتها اليه تعالى وكان بمعنى هداه الله انه خلق الاهتداء له لأنه
خلقها بالمعنى المتعدى كما هو ظاهر فسر الشارح قول المصنف أعنى خلق الهداية بخلق
الايمان والاهتداء المترتب على الهداية المتعدية ليصح الكلام وينطبق على المرام فانهم
(قوله وتسوا بمعنى المطاوعة وغيره كما في هدى واهتدى الخ) كما ان في هدى زيد عمرا تكون الدلالة
الحاصلة عقيب تعلق قدرة زيد بها مخلوقة لله تعالى يكون الاهتداء في اهتدى عمرو مخلوقا
له أيضا (قوله وخلق مايترتب عليها الخ) عطف تفسير لقوله خلقها لما مر ان المراد
من خلق الهداية هو خلقها بمعنى الاهتداء فتبصر في النسخة الجديدة التي غير الشارح
فيها بعض عبارات النسخة الاولى (قوله فان معنى الهادى هو فاعل الهداية الخ) كتبت عليه
لتحقق الاهتداء كما أن المحرك هو فاعل الحركة انتهى (قوله في النسخة القديمة من غير
تجوز في ذلك الخ) خلافا للمعتزلة فانهم حملوا الهداية على المعاني الآتية مجازا لتعذر

تعالى ويقبل التعليق بالمشيئة أيضا وأغياء عنها (للعلم) أي علمه تعالى (بأنها لاتجدى) نفعا (أو) هو بمعناه اللغوى وهو الدلالة على خلاف الطريق لكنه فعل الشيطان و(الاسناد) اليه تعالى (مجاز)

---

معناها الحقيقى بناء على أصلهم الفاسد من أنه لو كان الهدى والضلال فى العباد مخلوقا له تعالى لالهم لما صح فى حقهم المدح والذم والثواب والعقاب كما مر ثم أقول ههنا بحث وهو أنه اذا سلم ان المعنى الحقيقى للهداية هو خلق الاهتداء لزم أن يكون نسبتها الى العبد كالنبى صلى الله عليه وسلم وغيره مجازا عندنا أيضا ضرورة أن العبد عندنا كاسب لاخالق وقد يجاب بأن المعنى الحقيقى للهداية المتعدية هو الدلالة الى الطريق فهى بهذا المعنى اذا نسبت الى من يكون فاعلا لها يكون اسنادها كمعناها حقيقيا لامجازيا سواء كان الفاعل موجدا كالبارى تعالى أو غير موجد كالعبد فان اسناد الفعل الى فاعله هو أنه متعلق قدرته أعم من أن يكون بطريق الخلق أو الكسب فالهداية المنتسبة الى البارى تعالى والعبد مستعملة على سبيل الحقيقة من حيث المعنى ومن حيث الاسناد جميعا فاعتبار الايجاد والخلق فيها عند نسبتها الى البارى انما هو من حيث الاسناد اليه تعالى لامن حيث دخول الخلق فى معناها الموضوع له حتى يلزم المجاز فى نسبتها الى العبد كما أشار اليه الشارح فيما سبق بقوله نسبة الهداية اليه تعالى الخ نعم لو أسندت الى غير الفاعل كما فى قوله تعالى ان هذا القرآن يهدى للتى الخ كان اسنادها مجازا وان كان معناها حقيقيا وأما على طريق المعتزلة حيث يجعلون معناها الحقيقى لازمة أو متعدية من أفعال العبيد ومخلوقاتهم دون البارى تعالى فيجعلونها فى اسنادها الى البارى مجازا لغويا بمعنى الارشاد بنصب الادلة أو منح الالطاف كما يأتى وان كان معناها حقيقيا فتأمله واحفظه فانه من البدائع الدقيقة جدا (قوله لايقبل التعليق بالمشيئة الخ كتب عليه مثل الوجد ان ضالا (قوله لايختص المؤمن الخ) كتب عليه مثل الارشاد الى طريق الحق (قوله ليس مضافا الخ) كتب عليه مثل التسمية ضالا والارشاد المذكور وهذا مبنى على أن الايجاد غير مختص به انتهى أقول أيضا وبعض معانى الاضلال كالاهلاك والتعذيب كما فى شرح المقاصد لايقابل الهداية (قوله فى النسخة القديمة بل الظاهر أن نسبتها الى غيره تعالى بطريق التجوز الخ) أقول فيه نظر ظاهر لما تحقق آنفا أن نسبتها الى العبد

لما انه باقداره تعالى (وأما اللطف والتوفيق والعصمة فعندنا خلق قدرة الطاعة) في العبد (والخذلان خلق قدرة المعصية) فيه بناء على أنها عرض لا يبقى زمانين فيكون مع الفعل (وقيل العصمة) هي (أن لا يخلق الله في العبد الذنب) كما هو المروي عن بعض أصحابنا (وقيل خاصية) في نفس الشخص أو بدنه (يمتنع معها صدور الذنب) عنه ورد بأنه حينئذ لا يصح تكليفه بترك الذنب (وعند المعتزلة اللطف ما يختار المكلف

---

كالبارى بطريق الحقيقة نعم نسبتها الى ما لا قدرة له كالقرآن ونحوه بطريق التجوز كما مر وصرح به في شرح المقاصد كيف ولو كان نسبته الى غيره تعالى مطلقا مجازية كان نسبة جميع أعمال العباد اليهم مجازية ولم يقل به أحد ولعله لهذا ترك هذا في نسخته الجديدة كما لا يخفى على متصفحي نسخ الشرح فتدبر (قوله لما انه باقداره وتمكينه الخ) بيان للنسبة المصححة للتجوز (قوله واضافة القدرة الى الطاعة والمعصية الخ) اقول مرادهم من خلق قدرة الطاعة أو قدرة المعصية اما خلق الصفة الحقيقية التي هي المبدأ أو خلق تعلقها وكلاهما باطل هنا أما الثاني فظاهر لما مر أنه أمر اضافي اعتباري لا يقتضي موجدا وأما الاول فلانه لا اختصاص له بنا معشر الاشاعرة اذ المعتزلة أيضا لا ينكرون أن خلق المبدا لله تعالى فالتحقيق هو أن المراد أن التوفيق عبارة عن خلق الطاعة للعبد عند تعلق قدرته بها والخذلان خلق المعصية له عند تعلق قدرته بها فاضافة القدرة الى الطاعة والمعصية انما هي للنسبة المخصوصة الحاصلة بينها وبين واحد منها عند خلق الله ذلك الواحد عند تعلقها فلا اشكال أصلا فقول الشارح «مد ظله» مشعرة بعدم تساوى نسبتها الخ وكذا قول المصنف رحمه الله في شرح المقاصد وهذا مبني على أن القدرة مع الفعل وليس نسبتها على الطرفين سواء انتهى ان أراد بهما هذا التحقيق فذاك وان أراد بهما الايراد فمدفوع بهذا التحقيق فاحفظه فانه من بدائعنا (قوله ورد بأنه حينئذ الخ) أقول لم لا يجوز أن تكون تلك الخاصية عبارة عن ملكة يمتنع معها صدور الفجور والذنب مع القدرة عليه

عنده الطاعة) تركا أو اتيانا (أو يقرب) المكلف (منها مع تمكنه فى الحالين) أى الترك والاتيان (ويسميان) اللطف (المحصل) للواجب وترك القبيح (و) اللطف (المقرب) منهما (و) يخص باسم (التوفيق اللطف المحصل للواجب والخذلان) عندهم (منع اللطف و) يخص باسم (العصمة اللطف المحصل لترك القبيح)

﴿فصل والاجل﴾ فى اللغة الوقت وأجل الشىء يقال لجميع مدته ولآخرها ثم شاع استعماله فى آخر مدة الحياة كما قال (الوقت الذى علم الله بطلان حياة الحيوان فيه وهو واحد) لا يتغير بتقدم أو تأخر بحسب الاسباب كما زعم المخالف (والمقتول ميت بأجله) أى فى الوقت الذى علم الله فى الازل بطلان حياته فيه لا بفعل العبد (الا أن موته مما خلقه الله عقيب فعل العبد) كالضرب

---

(قوله تركا أو اتيانا الخ) أى سواء كانت الطاعة من قبيل التروك كالامتناع من شرب الخمر ونحوه أو الاتيان كفعل الصلاة ونحوها فتدبر (قوله فى الحالين أى الترك والاتيان الخ) أى مع التمكن على الاتيان فى حال الترك وعلى الترك فى حال الاتيان بالنظر الى ذات القدرة فأقول ويمكن أن يراد من الحالين حال الاختيار وحال التقريب أى اعتبر فى اللطف التمكن على الفعل والترك سواء لطفا محصلا أو مقربا بل أقول تأخير قوله مع التمكن الخ منهما أظهر فى هذه الارادة فتفطن جدا (قوله أى فى الوقت الذى علم الله تعالى فى الازل الخ) أى خلق الله تعالى وايجاده فى الوقت المذكور كما يقتضيه سوق عبارة الشارح الى آخر البحث فانهم (قوله لا بفعل العبد) أى لا بايجاده وتأثيره اذ ليس للعبد كما مر الا الكسب الذى لا يقتضى الوجود والا فلا شك أن موت المقتول من متولدات فعل العبد الذى هو القتل أعنى التعلق وقدرته بازهاق الروح لكن من غير ايجاد وتأثير كما فى سائر الافعال الصادرة من العباد على ما حقق سابقا (قوله كالضرب) الاولى كالقتل كما تصرح به عبارة المصنف فى شرح المقاصد فليتأمل

فيتوهم أنه بفعله وليس كذلك اذ لامباشرة منه فيه ولاتوليد (ووجوب الجزاء على القاتل) ليس لما ثبت فى المحل من الموت فانه ليس فعله لامباشرة ولا توليدا بل (لما اكتسبه من الفعل) المنهى بالاسباب المفضية اليه (و) لما (ارتكبه من النهى) عن ذلك بمباشرة ذلك الفعل المفضى الى الموت سيما عند ظهور البقاء وعدم القطع بالأجل (ومعنى زيادة البر فى العمر) كما ورد فى الحديث لايزيد

(قوله ولما ارتكبه من النهى الخ) لا يخفى مافيه من المسامحة اه منه

(قوله فيتوهم أنه بفعله) أى بتأثيره وايجاده كما سبق آنفا هذا هو التحرير الموافق لمراد الشارح «مدظله» لكن أنت خبير أن تحقيق كون أفعال العباد بخلق الله لابخلق العبد بل بكسبه قد سبق مستوفى ومفصلا فمقصود الماتن من حديث المقتول هو دفع مايتوهم أن موته سابق على أجله فحينئذ كان التحرير الموافق للمراد ان يقال والمقتول ميت بفعل الله وتأثيره فى أجله ووقته المعلوم الا أنه لما خلقه الله عقيب فعل العبد والقتل الصادر منه توهم أنه سبق الاجل بقطع فعل العبد له وليس كذلك كما لا يخفى على المتأمل فى المقام (قوله اذ لامباشرة فيه ولا توليد الخ) كتب عليه فان مايباشره هو الضرب ومايتولد منه هو الايلام والموت فعل الله انتهى . أقول فيه نظر فانه ان أراد بالمباشرة والتوليد ما اعتبر فيه الصدور بطريق التأثير بلا واسطة أومعها كما هو المراد فى عبارة المعتزلة فيرد أن الضرب والايلام ليس صدورهما بطريق التأثير وان أراد بهما ما اعتبر فيه الصدور أعم من أن يكون بطريق التأثير أو الكسب فلا امتناع من أن يجعل الموت أيضا فعل العبد ومن توليداته كسبا وأيضا مقتضى التعليل وهو أنه لو كان هناك مباشرة أو توليد لصح أن يكون الموت بايجاد العبد وليس كذلك فتفطنه (قوله ليس لما ثبت فى المحل من الموت الخ) الاولى مايظهر مما سبق منا أن يقول ليس لايجاده الموت فى

فى العمر الا البر (كثرة الخير) وطيب العيش فانه فى حكم الزيادة (للنصوص القاطعة على انه لا تقدم ولا تأخر على الاجل) قال تعالى ما تسبق من أمة أجلها وما يستأخرون فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون

(فصل) فى (الرزق) هو (ماساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به) سواء بالتغذى أو بغيره مباحا أو حراما فيدخل رزق الانسان وسائر الحيوانات ويخرج مالم ينتفع به وان كان السوق للانتفاع لانه يقال فيمن ملك شيأ وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع به ان ذلك لم يصر رزقا له (و) على هذا (كل يستوفى رزقه ولا يأكل أحد رزق غيره) ولا الغير رزقه (و) ذلك بخلاف ما اذا (قيل) بدل فانتفع به (لينتفع به) على ماهو عند البعض (وقد يخص بالمأكول) لكثرة استعماله فيه (وقيده المعتزلة بان لا يكون لأحد منعه به فيخرج الحرام) لان الرزق مضاف الى الله تعالى واضافة الحرام اليه تعالى قبيح بناء على أصلهم الفاسد (فلا يكون من رزق فى جميع عمره بالحرام مرزوقا و) ذلك باطل اذ (قد دلت النصوص) القاطعة (على ضمانه) تعالى (الارزاق) قال تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها

(خاتمة التسعير تقدير ما يباع به الشئ) طعاما كان أو غيره (ويكون غلاء) باعتبار الزيادة على المقدار الغالب فى ذلك المكان والزمان (ورخصا) باعتبار النقصان عنه (باسباب من الله) تعالى مما لا اختيار فيه للعبد كتقليل ذلك الجنس وتكثير الرغبات فيه وبالعكس أو له فيه اختيار كادخار الاجناس لكن مرجعه الى الله تعالى أيضا (فالمسعر هو الله وحده) خلافا فالمعتزلة زعما أنه قد يكون من أفعال العباد

(فصل) اجتمعت الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه و (المعتزلة) من جهة أن ما هو قبيح منه

---

المحل بل لما كسبه الخ (قوله من جهة أنه لاقبيح منه ولا واجب عليه الخ) حاصله أنا

يتركه ومايجب عليه بفعله و (أوجبوا على الله أمورا) بناء على أصلهم الفاسد من جعلهم العقل حاكما بالحسن والقبح ونحن لانجعله حاكما بل الحاكم هو الله تعالى فيحكم مايريد و يفعل مايشاء لاوجوب عليه كما لاوجوب عنه (وتحيروا في معنى الوجوب) عليه تعالى ففسروه تارة بانه لابد أن يفعله لقيام الداعي وانتفاء الصارف وتارة بأن لتركه مدخلا في استحقاق الذم (فنها اللطف) وهو كامر مايقرب العبد الى الطاعة و يبعده عن المعصية أو يختار عنده الطاعة كالارزاق واكمال العقل ونصب الأدلة وماأشبه ذلك (لان منعه نقض للغرض) الذي هو الاتيان بالمأمور به ونقض الغرض قبيح يجب تركه ورد بالمنع لجواز أن لايكون بعض المأمور به مرادا

---

والمعتزلة متفقون على أنه تعالى لايفعل القبيح ولا يترك الواجب لكن الحكم بهاتين السالبتين أما عندنا فهو لانتفاء الموضوع أعني القبيح والواجب بالنسبة اليه تعالى لانهما بالشرع ومن متفرعات التكليف ولا يتصور تعلق التكليف بأفعاله تعالى كما سبق وأما عندهم فلاعتقادهم تحقق الموضوع وسلب المحمول عنه يعني ان هناك قبيحا لايفعله وواجبا لايتركه فان قيل لم لايجوز أن يكون الوجوب في حقه عندهم بمعنى ان الفعل لاينفك عنه و يلزمه قلنا هذا قول بكون الله موجبا في أفعاله غير مختار وهو خلاف معتقدهم فان قيل لعلهم أرادوا بالوجوب ما هو بالاختيار كما سبق ان الوجوب بالاختيار يحقق الاختيار قلنا فحينئذ لا يبقى بيننا وبينهم نزاع (قوله لاوجوب عليه كما لاوجوب عنه) يعني كما أنه ليس موجبا في أفعاله لما ثبت من كونه قادرا مختارا خلافا للفلاسفة فكذلك لاوجوب عليه اذ ليست أفعاله مأمورة أو منهية تعالى عن ذلك علوا كبيرا (قوله ففسروه تارة الخ) قد سبق مايفيد أن نحو هذه تفاص لاتجديهم نفعا ولا تبين معتقدهم فافهم (قوله كالارزاق واكمال الخ) تمثيل لما يقرب الخ وما يختار عنده الخ كليهما (قوله وما أشبه ذلك الخ) كتب عليه من القوى والآلات ونحو ذلك (قوله بعض المأمور به مرادا) فلا يكون غرضا حتى يكون منعه نقض الغرض

أولغرض أو يتعلق بنقضه حكمة (و) لان منعه (تقريب أو تحصيل للمعصية) وذلك قبيح ورد بعد تسليم أن ايجاد القبيح قبيح بان عدم تحصيل الطاعة أعم من تحصيل المعصية وكذا عدم التقريب الى الطاعة أعم من التقريب الى المعصية (ولان الواجب) من الطاعة (لايتم الابه) لانه يحصله أو يقربه ومالايتم الواجب الابه واجب (قلنا) ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه مقدورا (ف) ليس مما نحن فيه على أنه (يجب أن لايبقى كافر ولافاسق) لان من الالطاف ماهو محصل ومن قواعدهم أن أقصى اللطف واجب (و) يجب (أن لايخلو عصر من الانبياء والاولياء) يأمرون بالمعروف ويدعون الى الحق (و) منها (العوض) وهو نفع خال عن التعظيم يستحق (في مقابلة) ما يفعل الله تعالى بالعبد من (الألم) والسقم (ونحوه) مما يجرى مجراه كتفويت المنافع عليه فيخرج الاجر والثواب لكونهما التعظيم في مقابلة فعل العبد وكذا النفع المتفضل به لكونه غير مستحق (لأن تركه) قبيح لانه (ظلم) فيجب فعله (واختلفوا في وجوب كونه في الآخرة) فقيل

---

(قوله أو لغرض) عطف على قوله مرادا (قوله أو يتعلق بنقضه حكمة) عطف على قوله لايكون لاعلى قوله يكون لكن ينبغى أن هذا النوع انما يكون بعد تسليم قبح نقض الغرض منه تعالى (قوله وجوب على المكلف بشرط كونه مقدورا) يعنى انه قد تقرر أن أفعاله تعالى ليست مما يتعلق به التكليف فالوجوب بهذا المعنى هو الوجوب الشرعى الذى ليس مما نحن فيه (قوله على أنه يجب أن لايبقى الخ) يعنى بعد تسليم القاعدة المذكورة وتسليم أن مانحن فيه هو هذا الوجوب فهو معارض بأن ذلك يستلزم أن لايبقى كافر الخ واللازم باطل ضرورة (قوله فيخرج الاجر والثواب الخ) حاصله أن الواصل الى العبد اما أن يكون نفعا أو ضرا والنفع اما أن يكون العبد مستحقا له أولا والثانى هو محض الفضل والاول اما أن يكون بتعظيم بأن يكون فى مقابلة فعل العبد من الاتيان بالاوامر وترك المناهى فهو الاجر والثواب والعدل أولا يكون به بأن يكون فى مقابلة فعل الله تعالى من الآلام والاسقام العارضة للعبد فهو العوض وأما الضر

لا لأنه لا يجب دوامه وقيل نعم لان انقطاعه يوجب الالم فيستحق بهذا عوضا آخر

فهو العقاب الواصل اليه في مقابلة ارتكاب المناهي وترك الاوامر يطلق عليه وعلى الاجر والثواب لفظ الجزاء والجزاء مطلقا كالعوض واجب على الله عندهم لان كلا منهما مما يستحقه العبد فيكون تركه قبيحا لكن ترك المصنف هنا التعرض لوجوبه عندهم لما أن تفصيله يأتي في السمعيات فظهر أن المقصود من خروج الاجر والثواب هو الخروج من تعريف العوض لا الخروج عن الوجوب وأما الفضل فلان العبد غير مستحق له وغير واجب عندهم كما أن الكل كذلك عندنا (قوله لانه لا يجب دوامه الخ) حاصله أنهم اختلفوا في أن الاعواض الواجبة على الله تعالى هل يجب أن تقع في الآخرة أو يجوز وقوعها في الدنيا ومبنى الخلاف أنها بعد الوقوع هل يجب أن تكون دائمة غير منقطعة أو يجوز انقطاعها فمن قال بلزوم دوامها قال بوجوب وقوعها في الآخرة دون الدنيا لان الدنيا بما فيها فانية غير دائمة بخلاف الآخرة بما فيها ومن قال بجواز انقطاعها مستندا الى أن العقلاء ربما يستحسنون الآلام بأعواض ومنافع منقطعة قال بجواز وقوعها في الدنيا الفانية هذا هو التحرير الذي فهمته من مراجعة شرح المقاصد فليراجع (قوله لان انقطاعه يوجب الالم الخ) أقول ههنا بحث وهو أنه ان أراد أن عدم كونه في الجنة يلزمه الانقطاع واللادوام وان الانقطاع لكونه موجبا للاغتمام والالم يقتضي عوضا آخر وهكذا يلزم التسلسل وهو باطل فيرد عليه ان هذا التسلسل غير باطل لانه بمعنى عدم الوقوف الى حد وهو جائز كما قالوا في دوام نعيم الجنان كيف ولو سلم بطلانه لزم منه بطلان مدعى المستدل أعني وجوب دوام الاعواض وان أريد أن ذلك الانقطاع يوجب شوب الاعواض بالآلام والعوض يجب أن يكون مشوبا بالالم فيرد أن كل عوض من تلك الاعواض من حيث انه عوض للالم السابق عليه ليس مشوبا بالالم وأيضا لا نسلم ان وقوعها في الدنيا يوجب انقطاعها الموجب الالم لانه ان أريد أنها اذا وقعت في الدنيا يلزم انقطاعها في حياة الشخص المستحق فالمنع ظاهر لجواز دوامها مادامت حياته وان أريد أنها تنقطع بموته كما هو الظاهر مما سبق من الاستدلال المذكور بفناء الدنيا بما فيها فسلم لكن لا نسلم أن الانقطاع حينئذ يوجب الالم ضرورة أن ادراك الالم يلزمه الحياة لكن ينبغي أن يعلم أن الاستدلال بما يلزم من الانقطاع

وهلم ورد بجواز عدم شعوره بالانقطاع (وفى حبوطه بالذنوب) فمن قال به قال لولاه لكان الكافر فى كل وقت من أوقات الآخرة فى نعيم العوض وعقاب الكفر والجمع محال ومن لا قال عوض أهل النار باسقاط جزء من عقابهم بحيث لا يظهر لهم التخفيف وذلك بتفريق الجزء الساقط على الاوقات بحيث لا يتألم بانقطاع التخفيف (و) اختلفوا (فى أن أعواض الكفار والفساق وغير العاقل) كالصبيان والمجانين والبهائم (تكون فى الدنيا أو فى الآخرة) وأعواض الكفار والفساق فى الآخرة بتخفيف العذاب (و) فى (أن البهائم هل تدخل الجنة ويخلق فيها العلم) بان ذلك عوض أم لا (ومنه الأصلح للعباد فى الدين) فقط كما ذهب اليه البصريون من المعتزلة و يعنون بالاصلح الانفع (وقيل فى الدنيا) أيضا كما هو مذهب البغداديين منهم و يعنون به الاصلح فى الحكمة والتدبير سواء كان فيه نفع العبد فى الدين أو الدنيا أو كليهما أو لم يكن (ولا خلاف) بين الفريقين (فى) وجوب (الاقدار والتمكين) عليه تعالى (لان تركه بخل) ان علم ما هو الانفع (وسفه) أى جهل ان لم يعلم (قلنا فيلزم أن لا يخلق) الله تعالى (الكافر الفقير)

---

(قوله سواء كان الخ) اى بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل كما هو مذهب الحكماء اه منه

---

الذى استدل به الشارح على وجوب كون العوض فى الآخرة انما استدل به المصنف فى شرح المقاصد على دوامه للشخص المستحق فتأمله (قوله ورد بجواز عدم شعوره الخ) أقول عدم الشعور بالانقطاع مادام الشعور باقيا مستبعد جدا فهذا الرد انما يلائم ارادة الانقطاع بموت أو نحوه فتدبره (قوله أعواض الكفار والفساق الخ) أقول هذا الاختلاف راجع الى الاختلاف السابق بناء على التحرير الذى سبق منا فحينئذ ينبغى فى دفع التكرار أن يقال ان مبنى الاول هو ما سبق ومبنى هذا فى غير العاقل كالبهائم هو الاختلاف فى أنه هل تحشر أم لا وفى الكفار والفساق هو أنه هل يمكن اجتماع العوض والتعذيب أم لا فتدبر ويمكن أيضا أن يحمل الخلاف السابق على غير ما حررناه

المعذب فى الدنيا والآخرة سيما المبتلى بالآلام والاسقام (و) أن (لا يخلده فى النار و) أن (لا يميت المحسن و) أن (لا يبقى المسىء سيما ابليس وذرياته) حيث يأتون الناس بالاساءة من حيث لا يرونهم

(فصل) فى أسماء الله تعالى وبه تنتهى مباحث الالهيات (تغاير الاسم) وهو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على مايعم أنواع الكلمة وقد يقيد بالاستقلال والتجرد عن الزمان على ما هو مصطلح النحاة (والمسمى) وهو المعنى الذى وضع الاسم بازائه (والتسمية) وهى وضع الاسم للمعنى وقد يراد بها ذكر الشىء باسمه (ضرورى) لا خفاء فيه بعد تصور معانيها لكنه لما كان أكثر ما يقع فى المحاورات

---

فتأمله (قوله المعذب فى الدنيا والآخرة الخ) أقول هذا الايراد انما يتم لو أريد الاصلح للعباد كما ذهب اليه البصريون وأما على مذهب البغداديين الذين يعنون به الاصلح فى تدبير نظام العالم فلا فافهم (قوله فى النسخة الجديدة أى مدلول الاسماء يعنى الموضوع له الخ) فيكون لفظ الاسم الواقع فى هذا القول مرادا به مدلول مدلوله أعنى مدلول مثل الخالق الذى هو مدلول المركب من الالف والسين والميم كما يصرح به قوله الآتى قريبا ويراد بها مدلولات الالفاظ الخ فتدبر (قوله فى تلك النسخة وذلك لانه كثيرا ما الخ) بيان لصحة اطلاق لفظ الاسم المركب من تلك الحروف وارادة مدلول المدلول منه لكن أقول اذا قيل اسماء الله تعالى قديمة مثلا ويراد بها معانى العالم والقادر ونحوهما يتم أن تلك المعانى مدلولات الالفاظ التى هى العالم والقادر ونحوهما وأن تلك الالفاظ مدلولات لفظ الاسم المركب المذكور لكن لا يتم أن تلك المعانى نفس المسمى المراد به الذات على مايصرح به كما هو ظاهر فان قيل لعله أراد « مدظله » أنه كثيرا ما يطلق لفظة أسماء الله ويراد منها المدلول الذى هو الذات قلت هذا ممنوع بل باطل كما لا يخفى فان قلت يأتى قريبا أنه اذا أريد بالاسم المدلول قد يكون نفس المسمى أى الذات وقد يكون غيره بل قد يقال انه حينئذ نفس الذات مطلقا نظرا للاحكام الواردة عليه قلت ذلك فى الاسم الذى هو مصداق ذلك المركب كلفظ الله والخالق والقادر لا فى المركب من تلك الحروف كما ينادى عليه مايأتى من قوله كما اذا كان اسم الذات وقوله كالخالق وقوله سواء اسم الذات أو الصفة فظهر أن المراد من الاسم فى قول الماتن

من الاسماء هو الاسم الذى أريد به المدلول دون اللفظ وكانت الاحكام الواردة عليه واردة على مدلوله كما فى زيد كاتب والمدلول هو المسمى أطلق البعض القول بان الاسم نفس المسمى ثم لما كان مجرد ذلك غير كاف فى صحة القول المذكور ضرورة ان اللفظ غير المسمى وان أريد به المدلول قال المصنف (والقول بان الاسم نفس المسمى و) ان (التسمية غيرهما) ليس على ظاهره بل (أريد بالاسم) فى هذا القول (المدلول) أى مدلول ماصدق عليه الاسم تجوزا لأنه لما لم يكن اللفظ ملحوظا قصدا بل تبعا وآلة للمعنى جعل كأن لم يكن مذكورا بل المذكور هو المدلول

---

(قوله بأن الاسم نفس المسمى الخ) المقصود من الاسم هو المسمى وأين هذا من النفسية اه منه

---

أريد بالاسم ليس هذا اللفظ فى القول المذكور كما صرح به فى هذه النسخة والنسخة القديمة بل المراد به هو الواقع فى نحو قوله تعالى هو الله الخالق البارئ المصور فيكون المراد به فى ذلك القول هذه الاسماء مرادا بها مدلولاتها يعنى ان تلك الاسماء اذا أريد بها معانيها لا أنفسها فمدلولاتها نفس المسمى فيكون نسبة المسمى اليها مجازا فى الاسناد باعتبار مدلولاتها فتوجيه النفسية فى النسخة القديمة بقوله لانه لما لم يكن اللفظ ملحوظا قصدا بل تبعا وآلة للمعنى جعل كأن لم يكن مذكورا بل المذكور هو المدلول فقط انتهى أولى من توجيهها المذكور فى هذه النسخة ويؤيد هذا مافى شرح المقاصد مما حاصله أنه ليس الخلاف فى أن لفظ الاسم المؤلف من السين والميم هل هو موضوع للفظ الشئ أو لمعناه بل الخلاف انما هو فى الاسماء التى لفظ الاسم واحد منها ولا خفاء فى أنها فى نفسها أصوات وحروف وهى مغايرة لمدلولاتها واذا أريد بها المدلولات فلا خفاء فى أنها نفس مسمياتها من غير احتياج الى الاستدلال فانه بمنزلة قولنا ذات الشئ ذاته فان قيل اذا كان ماذكر ظاهرا فما وجه هذا الاختلاف المشهور بين العقلاء قلنا مايصدق عليه الاسم اذا وقع فى الكلام قد يراد به معناه كقولنا زيد كاتب وقد يراد به نفس اللفظ كقولنا زيد اسم معرب حتى ان كل كلمة فانه اسم موضوع بازاء لفظه يعبر به منه فحينئذ لايبعد أن يقع بهذا الاعتبار اشتباه يفضى الى الاختلاف المذكور انتهى (قوله فى النسخة القديمة أى مدلول ماصدق عليه الاسم تجوزا الخ) أقول لما قررنا أن المراد من الاسم فى قوله أريد بالاسم ماصدق هو ماصدق عليه الاسم من الخالق وغيره كما

فقط فالمراد أن مدلول الاسم نفس المسمى وقد يقال اذا أريد بالاسم المدلول فقد يكون نفس المسمى كاسم الذات وقد يكون غيره كأسماء الافعال وقد لا ولا كأسماء الصفات على ما نسب الى الشيخ هذا (و) من ههنا يعلم أن (التمسك) من القائلين بالنفسية (بقوله تعالى) أى ما تمسك به من قوله تعالى (سبح اسم ربك الأعلى) لان التسبيح للذات دون الاسم (و) من القائلين بالغيرية (بقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى) لما أن المسمى واحد (ليس محل النزاع) فان الكلام فيما صدق عليه مدلول الاسم وان مدلول لفظ الاسم هو اللفظ دون الذات فكيف

(قوله فالمراد أن مدلول الاسم نفس المسمى الخ) فان قيل فعلى هذا لا يكون محل النزاع لانه من قبيل حمل الشئ على نفسه وهو ضرورى قلنا لما كان الاسم قد يطلق على نفس اللفظ وقد يطلق ويراد به المدلول فلا يبعد أن يكون ذلك منشأ الاشتباه على انا لا نسلم عدم اختلاف المدلول والمسمى بحسب المفهوم وهذا القدر كاف اه منه

(قوله هو اللفظ دون الذات) فان قيل أرادوا الاسم الذى هو مدلول هذا اللفظ ولا شك أن مسماه الذات قلنا فيلزم أن لا يكون المراد من هذا اللفظ مسماه الذى هو اللفظ فلا يكون عين مسماه مع أنه مما صدق عليه الاسم أيضا فالحق أن المراد به نفس اللفظ الذى هو مسماه ويكون ايقاع التسبيح عليه اما على سبيل التجوز أو على الحقيقة اه منه « مدظله »

---

اعترف به هنا لم يكن ارادة المدلول الذى هو المسمى منه مجازا كما هو الظاهر نعم نسبة النفسية اليه فى قولهم الاسم نفس المسمى مجاز فى الاسناد كما سبق لكن أين هذا من ذلك فتأمله (قوله فى النسخة الجديدة وقد يكون غيره كالخلق فان مدلوله الخ) اقتصر فى هذه النسخة على الاسم الذى هو نفس المسمى والذى هو غيره من غير تعرض لما هو ليس هو ولا غيره نظرا الى المعنى المشهور للغيرية أعنى نقيض هو هو خلاف ما عليه الشيخ الاشعرى ومن ههنا تعرض لما هو عليه بما كتب ههنا فى الحاشية بقوله ومن ههنا ذهب الشيخ الى تثليث الاسماء منها ما هى عين المسمى وهو اسم الذات ومنها ما هى غيره وهى أسماء الافعال ومنها لا عين ولا غير وهى أسماء الصفات انتهى بخلاف النسخة القديمة

يتوهم أن يكون نفس الذات غاية ما فى الباب أن يكون ايقاع التسبيح على الاسم على سبيل التجوز وذلك لا يفيد النفسية بل يؤكد الغيرية على أنه كما يجب تنزيه ذاته وصفاته عن النقائص يجب تنزيه الالفاظ الموضوعة له تعالى عن الرفث وسوء الادب (ومبنى الخلاف) أى منشؤه (أن الاسم) كزيد (اذا أطلق فالمراد به المسمى كما فى زيد كاتب) فان الكتابة فعل الذات (أو نفس اللفظ كما فى زيد مكتوب) فان المكتوب نقش اللفظ فلا يبعد أن يقع لهذا اختلاف فى أن الاسم نفس مسماه أو غيره كما مر ثم لا خلاف فى جواز اطلاق الاسماء والصفات عليه تعالى اذا ورد اذن الشارع وعدم جوازه اذا ورد منعه (و) أما (اذا اتصف البارى بمعنى ولم يرد به) أى

---

(قوله أى منشؤه الخ) ويجوز أن يكون المبنى على ظاهره ويكون معنى كلامه أن مبنى قول من يقول ان الاسم نفس المسمى هو أنه قد يطلق الاسم ويراد به المسمى ومبنى قول الآخر انه قد يطلق ويراد به نفس اللفظ اه منه «مد ظله»

---

فانه تلث فيها الاسماء كما هو رأى الشيخ (قوله يكون نفس الذات) كتب عليه وهذا هو المراد بقول المصنف اه يعنى قوله فى بيان قولهم الاسم نفس المسمى اذ الظاهر أن القضية كلية فتدبر (قوله فى النسخة القديمة فان المكتوب نقش اللفظ الخ) أى خطه ورقمه فيكون دالا على أن نسخة المتن هو النقش بالنون والقاف والشين لا النفس بها مع الفاء والسين كما سبق مما نقلناه من شرح المقاصد حيث مثل فيه بقوله زيد اسم معرب فان الاسم كما سبق أوائل الفصل هو اللفظ سيما اذا قيل بالاعراب بخلاف ما هنا فان الكتابة انما هى النقوش والرقوم ثم ينبغى أن يعلم أن ههنا بحثا وهو أنه ظهر مما نقلناه من شرح المقاصد ان منشأ الاشتباه والاختلاف فى أن الاسم عين المسمى أو غيره هو أنه قد يطلق ويراد به معناه كما فى زيد كاتب وقد يطلق ويراد به عين اللفظ ونفسه كما فى زيد معرب أو ملفوظ وأما أنه قد يطلق ويراد به نقشه ورقمه كما فى زيد مكتوب ومنقوش فلا دخل له فى ذلك اذ لم يختلفوا فى أن نقوش اللفظ غير المسمى كما لا يخفى ومن هنا يعلم أن الشارح «مد ظله» غير نسخة الشرح الى أنه زاد على قول المتن كما فى زيد مكتوب قوله أو ملفوظ الخ اشارة الى

بلفظه (اذن ولا منع ولا بمرادفه) أى مرادف لفظه (وكان مشعرا بالجلال فهل يجوز اطلاقه عليه تعالى منعه الجمهور) لانه لا يجوز أن يسمى النبى صلى الله عليه وسلم علما ليس من أسمائه بل لو سمى واحد من أفراد الناس علما لم يسمه به أبواه لما ارتضاه فالبارى تعالى أولى (ولم يجز) بالاتفاق (مثل العارف والفطن لتوهم الاخلال) لشهرة استعماله مع خصوصية تمتنع فى حقه تعالى فان المعرفة قد تشعر بسبق العدم والفطانة سرعة ادراك ما يراد تعريضه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل (ولا مثل الحارث والزارع) وان كان واقعا فى الكتاب (لعدم الاجلال) ولا يكفى فى صحة الاجراء على الاطلاق مجرد الوقوع فى الكتاب

---

ماذكرنا فتدبره جدا لكن أقول لا كلام فى اطلاق اللفظ وارادة معناه كما هو ظاهر وكذا لا كلام فى اطلاقه وارادة نفسه وعينه كما صرح به المصنف فيما نقلناه حيث قال كل كلمة فانه اسم موضوع بازاء لفظه يعبر به عنه وأما أن اللفظ موضوع لنقشه ورقمه فلم يعهد منقولا عن أحد بل الامر بالعكس كما مر فى بحث الموجود أن الخطوط دوال موضوعة للالفاظ فحينئذ لا بعد فى أن يقال قولنا زيد مكتوب ونحوه مشتمل على المجاز فى الاسناد بأن يكون زيد مستعملا فى الموضوع له أعنى لفظه فيكون اسناد المكتوب اليه مجازا باعتبار رقمه ونقشه فحينئذ تكون نسخة المتن هو النفس بالنون والفاء والسين وينطبق المثال على المرام ويندفع البحث المذكور فتأمله فان الامساك عن نحو هذه التصديقات ليس سبيل ذوى الاحلام (قوله لشهرة استعماله مع خصوصية الخ) حاصله انه وان جاز استعمال مثلهما مع عدم اعتبار تلك الخصوصية الممتنعة فى حقه تعالى لكن المشهور الكثير مع اعتبارها فلو أطلق عليه تعالى وقع فى الوهم اعتبار تلك الخصوصية بسبب تلك الشهرة وذلك اخلال مانع من اطلاقه عليه تعالى فيكون حينئذ قوله مع خصوصية تمتنع الخ ظرفا لغوا متعلقا بالاستعمال وليس المراد أن شهرة الاستعمال مانع واعتبار الخصوصية مانع آخر كما يتوهم من كون قوله مع الخ ظرفا مستقرا فافهم

أو السنة بحسب اقتضاء المقام بل يجب أن لا يخلو عن نوع تعظيم ❁ ثم اعلم أن مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات وقد يكون مأخوذا باعتبار الافعال والصفات والسلوب والاضافات وقد يكون مأخوذا باعتبار الاجزاء (ولا خلاف فى كثرة أسماء الله تعالى باعتبار الصفات والافعال والسلوب والاضافات و) كذا (لا) خلاف (فى امتناع ما يكون باعتبار الجزء) اذ لا يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسم باعتباره عليه تعالى كالجسم على الانسان (والحق ثبوت ما هو باعتبار نفس الذات وهو لفظ الله) فانه علم للذات (وان كان) مأخوذا من الاله بحذف الهمزة وادغام اللام وكان (الاله اسما للمعبود) مطلقا فان ذلك لا ينافى العلمية وقيل غير جائز لان الوضع يقتضى العلم بالموضوع له ولا سبيل الى العلم بحقيقة الذات وأجيب بانه يكفى معرفة الموضوع له بوجه ككونه واجب الوجود على أنه يجوز أن يكون الواضع هو الله تعالى (ولا تنحصر أسماؤه فى تسعة وتسعين) وان ورد ان لله تسعة وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة اذ ربما لا يكون اسم العدد لنفى الزيادة بل يجوز أن يكون لغرض آخر كزيادة الفضيلة أو أن من أحصاها دخل الجنة فى موضع الوصف

## ﴿ الباب السادس فى السمعيات ﴾

أى فى الامور التى يتوقف علمها السمع كالنبوة أو تتوقف هى على السمع كالمعاد وأسباب السعادة والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر والمعصية وفيه فصول ❁ (الفصل الاول) فى النبوة (النبى انسان بعثه الله) الى الخلق (لتبليغ ما أوحى اليه)

---

(قوله بل يجب أن لا يخلو عن نوع تعظيم) حاصله أن مجرد الوقوع فى ذلك ليس اذنا من الشارع تعالى لجواز أن يكون الاطلاق منا ويكون وقوعه فيه بمقتضى المقام فجواز الاطلاق يتوقف على الاذن الصريح من الشارع أو الاذن الضمنى بأن يقع فى الكتاب أو السنة ومع ذلك لا يكون خاليا من نوع تعظيم ورعاية أدب فتبصر (قوله فى موضع الوصف) فيفيد أن أسماء الله التى بهذه الصفة

اليهم (وكذا الرسول وقد يخص الرسول بمن له شريعة وكتاب) واعترض بما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب فقيل من له كتاب أو نسخ لبعض أحكام الشريعة السابقة والنبي قد يخلو عن ذلك (ثم البعثة لطف من الله تعالى وفضل) منه للعالمين لانه (يتضمن مصالح كمعاضدة العقل) فيما يستقل بمعرفته مثل وجود البارى تعالى وعلمه وقدرته (ومعاونته) فيما لا يستقل به مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسمانى (ورفع الاحتمال) كازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا فى ملكه بغير اذنه (وبيان المبهم) كمنافع الاغذية والادوية ومضارها التى لا تفى بها التجربة الا بعد أدوار مع ما فيها من الاخطار وبالجملة فمنافع البعثة أكثر من ان تحصى ولذا قال بوجوبها المعتزلة

---

تسعة وتسعون فلا ينافى أن يكون له تعالى أسماء أخر ليست بهذه الصفة ثم ان قيل إن الاسم الاعظم ان كان خارجا من هذه الجملة فكيف تختص بهذا الشرف وان كان داخلا فيها فكيف يصح أن الاسم الاعظم يختص بمعرفته نبي أو ولى وان معرفته سبب لكرامات عظيمة ممن عرفه أجيب بأنه يحتمل أن يكون خارجا ويكون زيادة شرف هذه الجملة بالنظر الى ما عداه مما عداها ويحتمل أن يكون داخلا ويكون المراد من معرفته المذكورة معرفته بعينه فافهم ثم اختلف فى معنى احصائها فقيل هو الاجتهاد فى التقاطها من الكتاب والسنة وجمعها وحفظها وقيل هو عدها والتلفظ بها من غير اعراب وقيل هو حفظها والتأمل فى معانيها والله اعلم (قوله واعترض الخ) منشأ الاعتراض هو اعتبار اجتماع الكتاب والشريعة فى الرسول على ما يقتضيه التعبير بالواو الواصلة فاذا غير الى التعبير بأو الفاصلة اندفع الاعتراض وفى قول ثالث اعتبار كون الرسول أخص من النبي أيضا لكن بأن النبي من أوحى اليه سواء أمر بالتبليغ أولا والرسول من أوحى اليه وأمر بالتبليغ وعدم ورود الاعتراض المذكور على هذا القول أظهر من أن يخفى لكن ينبغى أن يعلم أن ما اشتهر من أن عدد الانبياء أكثر من عدد الرسل يجب أن يكون مبنيا على القول بأن الرسول أخص من النبي لان ذلك ينافى تساويهما كما لا يخفى (قوله بوجوبها المعتزلة) لكونها

و يلزمها الفلاسفة فان قيل البعثة تتوقف على علم المبعوث بان الباعث هو الله تعالى (و) لا سبيل الى ذلك قلنا يجوز أن (يعرفها المبعوث بنصب الادلة) له الدالة على أن القائل له أرسلتك هو الله تعالى دون الجن بان يظهر الله له آيات ومعجزات يتقاصر عنها جميع الخلق وتكون مفيدة له ذلك العلم (أو) بخلق (العلم الضرورى) فيه بانه المرسل ولا يرد أن العمدة فى باب البعثة هى التكليف وهو لا يليق بالحكيم اذ لا يشتمل على فائدة للعبد لانه فى حقه مشقة ولا للمعبود لتعاليه عن الاستفادة والانتفاع (و) ذلك (لان) (منافع التكليف أكثر من مضاره وإن خفيت تفاصيل البعض عن البعض كهيآت الصلاة و) هيآت (الحج ونحوهما وطريق ثبوتها) أى البعثة هو (المعجزة) مأخوذة من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز ثم استعير لاظهاره ثم أسند مجازا الى ماهو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل (وهى) فى العرف (أمر خارق للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة) وانما قال أمر ليتناول الفعل كانفجار الماء من بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار واحترز بقوله مقرون بالتحدى

---

لطفا وصلاحا للعباد كما مر (قوله ويلزمها الفلاسفة الخ) لكونها سببا للخير العام المتحصل عندهم تركه فى الحكمة والعناية الالهية لكن الحق هو أن البعثة رحمة من الله يحسن فعلها ولا يقبح تركها على ماهو المذهب فى سائر الالطاف من غير أن يبتنى على استحقاق من المبعوث على ما هو مقتضى ماذهب اليه المعتزلة ولا على اجتماع أسباب وشروط كما هو مقتضى رأى الفلاسفة بل الله يختص برحمته من يشاء من عباده (قوله ولا يرد أن العمدة الخ) وأيضا لا يرد ماقالوا من أنا نجد الشرائع مشتملة على أفعال وهيئات لا يليق بالصانع اعتبارها والامر بها كما يشاهد فى أعمال الحج والصلاة ونحوهما مما هو خارج من قانون العقل وعدم الورود ظاهر مما سبق من مبنى قواعدنا (قوله ثم اسند مجازا الخ) فان المظهر حقيقة هو الله تعالى (قوله فالتاء للنقل) أى من الوصفية الى الاسمية وقيل للمبالغة (قوله واحترز بقوله مقرون الخ) واحترز به أيضا من أن يتخذ الكاذب معجزة من مضى من الانبياء حجة لنفسه ثم انه قد يقال يبقى داخلا فى التعريف اتخاذ الكاذب معجزة من يعاصره من الانبياء حجة لنفسه فلابد لاخراجه من قيد آخر أعنى ظهور ذلك الامر على يد المدعى وكونه من جهته وأيضا يبقى داخلا

عن الكرامات وبقيد عدم المعارضة عن السحر (ووجه دلالتها) على صدق دعوى الرسالة (انها) عند التحقيق (بمنزلة صريح التصديق) لما جرت به العادة من أن الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق (لكن يقول الدليل على أني رسول

---

فيه اذا قال معجزتي نطق هذا الجماد مثلا فنطق بأنه مفتر كذاب فلا بد لاخراجه من قيد الموافقة للدعوى وقد يجاب عنهما بأن ذكر التحدي مشعر بكلا القيدين اذ معناه طلب المعارضة فيما جعله المدعي شاهدا لدعواه وتعجيز الغير عن الاتيان بمثل احداه لكن أقول لانسلم ان نطق الجماد في الصورة الثانية ليس معجزة ولا نسلم أنه ليس موافقا لدعواه لم لايجوز أن يكون قصده هو نطق الجماد مطلقا وقد حصل فيكون تصديقا له من الله في دعواه الرسالة وموافقا لما ادعاه نعم لو قال معجزتي نطق الجماد بأني صادق ونطق بأنه مفتر كذاب لم يكن موافقا له اذ ليس ذلك تصديقا له من الله لكنه مناقشة في المثال فليتأمل ان قيل قيد المقرون بالتحدي يخرج الارهاصات المتقدمة على البعثة مع أن أكثرهم عدوها من المعجزات أجيب بان عدها منها انما هو على سبيل التغليب والتشبيه والا فهي في الحقيقة تأسيسات لقاعدة البعثة لامعجزات لكن بقي أن هذا القيد يخرج المعجزة التي قد تتأخر عن التحدي كما اذا قال معجزتي ماسيظهر مني في يوم كذا ثم ظهرت وأجيب بأن التأخر بزمان يسير يعد مثله في العرف مقارنة فلا اشكال وان كان بزمان طويل فالمعجزة هو ذلك القول المقارن فانه اخبار بالغيب غاية الامر أن العلم باعجازه يتراخى الى وقت وقوع ذلك الامر هذا عند من يشترط المقارنة وأما من لايشترطها ويجعل المعجزة نفس ذلك الامر فالامر عنده سهل * ثم اعلم أن الاولى في تفسير المعجزة بحيث لايرد عليه شئ مما ذكر أن يقال هي أمر يدل على تصديق الله للدعي في دعواه الرسالة فتأمله واحفظه فانه من ودائعنا البديعة (قوله وبقيد عدم المعارضة الخ) المراد بعدم المعارضة أن لايظهر مثله ممن ليس بنبي وأما من نبي آخر فليس بمراد ثم المراد من ظهور ذلك الامر الخارق هو أن يكون في زمان التكليف لان مايظهر في قرب الساعة وانتهاء التكاليف لايشهد بصدق الدعوى لكونه زمان نقض العادات كذا قالوا (قوله من ان الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق) هكذا رأيناه جميع

هذا الملك) البكم (أن) يخالف هذا الملك عادته بأن (يقوم عن سريره ثلاثا) ويقعد (ففعل فانه) يكون تصديقا له و (يحصل به العلم الضروري) بصدقه من غير ارتياب (ولا يقدح فيه) أي في دلالته على الصدق وحصول الجزم (احتمال أن) لا (يكون ذلك) الامر من الله تعالى بل مستندا الى مدعي الرسالة (لخاصية فيه) في نفسه أو بدنه (أو لاطلاع منه على خاصية في بعض الاجسام) يتخذها ذريعة الى ذلك (أو) يكون مستندا الى (وضع فلكي) لا يطلع عليه غيره (أو يكون من ملك أو جن أو) يكون (ابتداء عادة) أراد الله إجراءها أو تكرر عادة لا تكون الا في دهور متطاولة (أو) يكون مما يعارض الا أنه كان (متروك المعارضة) لعدم بلوغه الى من يقدر على المعارضة (أو) بلغه لكنه تركه (لمانع) كالخوف والاشتغال بما هو أهم أو لا يكون ذلك منه تعالى لغرض لانتفاء الغرض في أفعاله على ما هو المذهب (أو) يكون لغرض لكنه (لا لغرض التصديق) أي لا لأن يصدق مدعي الرسالة (بل) لثبوت غرض آخر مثل أن يكون (اجابة للدعوة أو معجزة لنبي آخر الى غير ذلك) من الاحتمالات

---

نسخ هذا الشرح قديمة وجديدة لكن لي فيه بحث طويل وهو أنه لو سلم أن من عادة الله أن يخلق عقيب المعجزة العلم الضروري بصدق مدعي الرسالة كان دلالة المعجزة على صدق دعواها ضرورية بديهية فلم تحتج الى الاستدلال عليها بأنها بمنزلة تصديق الله لدعوى المدعي مع اتفاقهم على انها نظرية كما يصرح به قوله ووجه دلالتها الخ وأيضا لو كان العلم الحاصل بصدق المدعي ضروريا لكان حيث لا يتخلف عن العلم بالامر الخارق واللازم باطل كما وقع لكثير من أهل النفاق والكفر وأيضا لو كان ضروريا بديهيا لم يقع متعلق التكليف واللازم أيضا باطل اتفاقا وأيضا تعليل كون المعجزة بمنزلة صريح التصديق من الله بقوله لما جرت به العادة من أن الله تعالى يخلق مما لا يخفى ما فيه فالتحقيق ان العلم بصدق مدعي الرسالة ليس بضروري بل هو نظري مكتسب من كون اظهار المعجزة على يده تصديقا من الله له كان تقول صدق الله ذلك المدعي باظهار الخارق على يده وكل من صدق الله فيما ادعاه فهو صادق نعم العلم بأن اظهار الخارق

مثل أن يكون إضلالا للخلق على ماهو المذهب من أن الله تعالى يضل من يشاء (فان الاحتمالات) والتجويزات (العقلية لاتنافى العلوم القطعية العادية) الضرورية فنحن نقطع بحصول العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة من غير التفات الى ماذكر من الاحتمالات لا بالنفى ولا بالاثبات (على أن الكلام فيما ثبت العجز عن معارضته) وحصل الجزم بانه خارق للعادة (مع فرط الاهتمام) من المتحدين بها وكونهم أحق بها ان أمكنت لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك ولهذا كانت معجزة كل نبى من جنس ماغلب على أهل زمانه وتفاخروا به كالسحر فى زمن موسى عليه السلام والموسيقى فى زمن داود عليه السلام والفصاحة فى زمن محمد صلى الله عليه وسلم فلا يحتمل أنه متروك المعارضة (وانه) أى ذلك الامر (شئ لامؤثر فيه الا الله) مثل احياء الموتى وانشقاق القمر وانقلاع الشجر وتسليم الحجر والمدر فلا يتوهم أنه لخاصية فيه أو فى بعض الاجسام أو غير ذلك من الاحتمالات على أن مجرد التمكين وترك الدفع من القادر المختار كاف فى افادة المطلوب وان ترتب الغايات على بعض أفعاله مما لاخفاء فيه وان لم نجعلها أغراضا له ونحن لانقول انه فعل المعجزة لغرض

---

على يده بمنزلة صريح التصديق من الله له ضرورى لما جرت عادة الله بأن يخلق عقيب ظهور ذلك الامر على يده العلم الضرورى بأن الله صدقه فى دعواه لكن أين هذا من ذلك فالظاهر أن ماذكر مأخوذ من شرح المقاصد وهو محرف هنا والصحيح هو أن يقال بالتصديق من باب التفعيل بدل قوله بالصدق وكذا فيما يأتى من قوله فنحن نقطع بحصول العلم بالصدق بأن يقول بدله بالتصديق لان المراد من العلوم العادية هنا كما ظهر مما مر آنفا ومما يأتى من العلاوة هو العلم بأن المعجزة بمنزلة صريح التصديق من الله لاالعلم بصدق المدعى على مالايخفى على الفطن الحاذق ثم اذا تقرر أن حصول العلم بالصدق حصول اكتسابى اختيارى لاضرورى اضطرارى اندفع مااشتهر من أن حصوله من النظر اما أن يكون بطريق العادة كما هو رأى الشيخ فيلزم أن لا يكون من لم يصدق المدعى كافرا لجواز كونه معذورا بعدم خلق الله تعالى العلم له عقيبه اوالاجماع

التصديق بل انها دلت على تصديق الله اياه وأنه صادق فى دعواه (و) بذلك يحصل لنا التصديق به فـ(ان حصول التصديق) أى تصديقه تعالى اياه (لايتوقف على كونه غرضا) له تعالى بل مجرد اظهار المعجزة على يد مدعى النبوة يكفى فى ذلك (و) لذلك (لا) يتوقف أيضا على (كون الباعث) تعالى (صادقا فى اخباره) بأن هذا المدعى

بخلافه واما أن يكون بطريق اللزوم العقلى كما هو رأى كثيرين ولزم أن لايتخلف عن النظر واللازم باطل كما سبق آنفا فتدبره جدا (قوله وبذلك يحصل لنا التصديق به الخ) أى وبفعل المعجزة يحصل لنا العلم الضرورى بأن ذلك تصديق من الله لمدعى الرسالة من غير تطرق الاحتمالات ثم العلم الاكتسابي بانه صادق فى دعواه (قوله ولذلك لايتوقف أيضا الخ) أى لان مجرد اظهار المعجزة والتمكين وترك الدفع من القادر المختار كاف فى حصول العلمين الضرورى والاكتسابي لايتوقف الخ ثم اعلم أن هذا اشارة الى دفع ماأورد من الدور اللازم من بيان وجه دلالة المعجزة على صدق مدعى الرسالة وتفصيله ان ههنا ثلاث مقامات الاول تحرير وجه الدلالة وهو أن اظهار المعجزة على يد مدعيها يفيد أن الله صدقه أى نسبه الى الصدق فى دعوى الرسالة وكل من كان كذلك فهو صادق فمدعى الرسالة صادق والثانى بيان لزوم الدور وهو أن الكبرى انما تتم بعد استحالة الكذب على الله ولا سبيل اليه بدليل العقل لتوقفه على المقدمتين الآتيتين الممنوعتين عقلا كما سيصرح به الشارح «مدظله» فانحصر ذلك فى السماع من المخبر الصادق فلزم توقف العلم بصدق ذلك المخبر على العلم بصدق الله تعالى وبالعكس وهذا دور والثالث بيان اندفاع هذا الدور وحاصله أنا لانسلم أن تصديق الله تعالى لذلك المدعى من جنس الكلام لم لايجوز أن يكون أمرا وراءه ولو سلم أنه من جنسه فلا نسلم أنه كلام اخبارى حتى يفتقر اثبات صدقه الى السمع لم لايجوز أن يكون انشاء كأن يقول جعلته رسولا بطريق الانشاء كما يقال جعلت فلانا وكيلا من غير قصد اخبار واعلام والانشاء لايوصف بالصدق أو الكذب فلا يفتقر اثباته الى السمع فلا دور ان قيل قد تقرر عندهم أنه بمنزلة صريح الاخبار من الله بأنه الخ قلت كونه

صادق فى دعواه فان اظهار المعجزة على يده اخبار بصدقه (ليدور بناء على انه) أى كون الباعث تعالى صادقا (سمعى) لا يعلم بدون السمع من المخبر الصادق اذ لا سبيل الى ذلك بدليل العقل لان غايته أن الكذب قبيح وهو على الله تعالى محال وثبوت المقدمتين بغير دليل السمع فى حيز المنع ومن ههنا يعلم أنه يصح التمسك بخبر النبى صلى الله عليه وسلم فى اثبات الكلام له تعالى

(فصل) فى نبوة نبينا (محمد صلى الله عليه وسلم رسول الله) أرسله بالهدى ودين الحق (لانه) عليه الصلاة والسلام (ادعى الرسالة وأظهر المعجزة) وكل من كان كذلك فهو نبى أما دعوى النبوة فبالتواتر والاتفاق حتى جرت مجرى الشمس فى الوضوح وأما اظهار المعجزة فـ(لأنه أتى) متحديا (بالقرآن المعجز بفصاحته بلغاء العرب) العرباء (مع كثرتهم) كثرة حصى البطحاء (وشهرتهم بالعصبية) والحمية الجاهلية ولو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لانه مما تتوفر الدواعى الى نقله والعلم بجميع ذلك قطعى فلا يقدح فيه احتمال أنهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها لمانع أو عارضوا ولم ينقل الينا لعدم المبالاة وقلة الالتفات (ولم يطعنوا فيه مع) كمال (حذاقتهم و) فرط (عداوتهم) للاسلام (بل نسبوه لكمال حسنه وبلاغته الى السحر) كما هو دأب المتعجب (فالمطاعن) القادحة فى إعجازه (مدفوعة اجمالا

---

بمنزلته لا يوجب أن يكون نفسه حتى يكون من جنس الكلام الاخبارى فتدبره واحفظه (قوله فان اظهار المعجزة على يده اخبار الخ) هذا وجه المنفى أعنى التوقف المفضى الى الدور المذكور لا وجه النفى أعنى عدم التوقف فان وجهه هو ما مر آنفا (قوله ومن ههنا يعلم أنه يصح الخ) أى مما حرر مما حاصله أنه لا يلزم أن يكون تصديق الله من جنس الكلام فتدبر (قوله فلانه أتى متحديا الخ) اشارة الى أن الامر الخارق الذى وقع ههنا معجزة للنبى صلى الله عليه وسلم هو أنه تعالى خصه من بين معاصريه بالوحى والكلام وحينئذ وقوع ذلك الكلام على أعلى درجة الفصاحة الذى عجز عنه الفصحاء انما هو ليتم أنه كلام الله وليس كلام نفسه اذ لو لم يكن فصيحا على تلك

والتفصيل في ) كتاب ( المقاصد ) فان أردت معرفة التفاصيل فارجع اليه (وتحديهم) انما ( كان من فصاحته ) وحسن نظمه و بلاغته (لا لعدم تأتي المعارضة مع سهولتها) في نفسها (فبطل القول) بان اعجازه (بالصرفة) كما ذهب اليه النظام وكثير من المعتزلة والشيعة بمعنى ان الله تعالى صرف هممهم المتحدين وسلب علومهم التي لا بد منها في الاتيان بمثل للقرآن (على أن نقصان البلاغة أدخل في) الاعجاز بـ(الصرفة) فلو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقتها لانه كلما كان أنزل في البلاغة وأدخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة أبلغ في خرق العادة (ولانه) عطف على قوله لانه أتى (أخبر عن المغيبات) الماضية والمستقبلة فالماضية (كقصص موسى وعيسى) ويوسف وابراهيم ونوح ولوط عليهم السلام وغيرهم على تفصيلها من غير سماع عن أحد (و) أما المستقبلة فمنها

---

الدرجة لاحتمل أنه كلام النبي صلى الله عليه وسلم فلم يثبت خرق العادة أعني تكلم الله معه بالكلام ويحتمل أن تكون المعجزة هي نفس القرآن النازل عليه وحينئذ لزوم وقوعه على تلك الدرجة أظهر من أن يخفى فتدبره واحفظه (قوله مع سهولتها في نفسها الخ) واحتجوا على سهولة المعارضة مع عدمها بانا نقطع بأن فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السور ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا فيكونون قادرين على الاتيان بمثل سورة منه لكن الله صرف هممهم من ذلك وأجيب بأن حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء كما هنا ولكن كل من آحاد العرب قادر على الاتيان بمثل قصائد فصحائهم كامرئ القيس وأضرابه واللازم باطل وبهذا يجاب عن شبهة من نفى قطعية الاجماع والخبر المتواتر (قوله وسلب علومهم التي الخ) يعني أن لا يجعلها حاصلة لهم وان كانت حاصلة أزالها منهم وبالجملة فالتحقيق ان إعجاز القرآن انما هو لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والبلاغة والحلاوة من حيث اللفظ والمعنى والتركيب والترتيب بحيث بلغ ما هو خارج عن طوق البشر بمعنى أن التكلم بمثله وترتيبه ابتداء واختراعا لم يقع متعلقا لقدرة البشر ولا يقع أبدا مع ان التكلم

ماهو فى القرآن (كقوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها) وقوله تعالى (الم غلبت الروم) الى قوله لا يخلف الله وعده وقوله تعالى (سيهزم الجمع) ويولون الدبر (لتدخلن المسجد الحرام ليظهره على الدين كله) وقوله (لا يأتون بمثله) الى غير ذلك ومنها ماليس فيه كقوله عليه الصلاة والسلام الخلافة بعدى ثلاثون سنة وكاخباره بهلاك كسرى وقيصر وزوال ملكهما وانفاق كنوزهما فى سبيل الله تعالى الى غير ذلك (ولانه ظهرت منه) عليه الصلاة والسلام (أمور خارجة عن العادة) هى تنقسم الى أمور ثابتة فى ذاته وأمور خارجة عنها فالاول (كولادته مختونا مسرورا) واضعا احدى يديه على عينيه والاخرى على سوأتيه (مع خاتم النبوة) بين كتفيه وطول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسيط (وكونه مبصرا من خلفه كما كان مبصرا من قدامه و) الثانى (ككونه غاية فى صفات الكمال) من الصدق

---

عطاق الكلام وبالفصيح منه تمكن بل واقف بل العلم بوجوه فصاحته وطرق تحسناته حاصل فعدم معارضته انما هو لوقوعه فى تلك الطبقة التى خرجت عن طاقتنا فظهر أن خرق العادة فى وقوع أمر من الامور قد يكون من جهة أنه لا يكون متعلقا لقدرتنا بحسب العادة كخلق الاجسام واحياء الاموات وقد يكون من جهة بلوغه الطبقة التى خرجت عن طوقنا وان كان نوعه مما تتعلق به قدرتنا فوقوع كل من الامرين اذا كان مقرونا بدعوى النبوة سواء كان ظهوره من نفس الشخص أو من الله فى حقه كان معجزة اذا لم يعارض والقسم الثانى كالقرآن أبلغ وأدخل فى الاعجاز كما لا يخفى فاحفظه فانه يندفع به شبهات فى هذا المقام وبه يستقيم بيان الاعجاز فى الكلام (قوله الى غير ذلك) كبيان أحوال أهل البدع والاهواء الذين ظهروا فى عهدنا من تفرقهم الى الفرق المختلفة التى يلعن بعضهم بعضا وذكر نبزهم بقوله تعالى ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا الآية وقوله تعالى ولا تكونوا من المشركين من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا كل حزب بما لديهم فرحون وقوله أو يلبسكم شيعا ويذيق بعضكم بأس بعض (قوله والثانى ككونه غاية فى صفات الخ) كتب عليه وتكرير الكاف للدلالة على كونه نوعا

والامانة والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع لاهل المسكنة والشفقة على الامة والمصابرة على مشاعب الرسالة والمواظبة على مكارم الاخلاق وبلوغ النهاية فى العلوم والمعارف الالهية (و) كونه (مستجاب الدعوة) كما دعا لابن عباس رضى الله عنهما اللهم فقهه فى الدين فصار امام المفسرين ودعا على عتبة ابن أبى لهب اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه الاسد (و) الثالث (كخرور الاوثان) ليلة ولادته (وسقوط شرف قصور الاكاسرة واظلال السحاب عليه وانشقاق القمر وانقلاع الشجر وتسليم الحجر) ونبوع الماء من بين أصابعه الى أن رويت الجنود ودوابهم وشبع الخلق الكثير من طعام يسير (وحنين الجذع) فى مسجد المدينة حين انتقل منه الى المنبر (وشكاية الناقة) من صاحبها (وشهادة) الشاة (المشوية) يوم خيبر بانها مسمومة (وتسبيح الحصى وغير ذلك) مما لا يعد ولا يحصى (ومن الشواهد نصوص) الكتب للانبياء المتقدمين عليهم السلام المنقولة الى العرب من (التوراة والانجيل والزبور) كما فصل فيما علمه ذلك (ومن الاقناعات لاهل الانصاف ما اجتمع فيه من) الاخلاق الحميدة والاوصاف الشريفة و(الكمالات) العلمية والعملية والمحاسن الراجعة الى النفس والبدن والنسب فان العقل السليم يجزم بان ذلك لا يجتمع الا لنبى (وما اشتملت عليه شريعته فى كل باب) مما يعلم المنصف الناظر فيه أنه ليس الا وضعا الهيا ووحيا سماويا والمبعوث به ليس الا نبيا (و) منها (ظهورها) أى شريعته (على سائر الاديان) وانتشارها فى الآفاق والاقطار (مع قلة الاعوان وكثرة الاعداء) عددا وشدتهم شوكة وفرطهم حمية وعصبية وبذلهم غاية الوسع فى اطفاء أنوار شريعته فهل يكون ذلك الا بعون الهى وتأييد سماوى (وغاية متشبث المنكرين) لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم (الطعن فى النسخ مطلقا) بانه لو لم يكن الحكم الناسخ

---

آخر كتكريره فى القسم الثالث (قوله وغاية متشبث المنكرين الخ) قالت اليهود لو كان محمد صلى الله عليه وسلم نبيا لزم نسخ شريعة موسى بخصوصه لما يأتى أيضا أقول

لمصلحة فعبث وان كان لمصلحة لم يعلمها عند شرعية الحكم المنسوخ فجهل أو لمصلحة علمها وأهملها أولا ثم رأى رعايتها فبداء وبأن الحكم إما موقت فانتهاؤه لا يكون نسخا وإما مؤبد فنسخه تناقض وإما مرسل لا توقيت ولا تأبيد فيه فاما أن يعلم الله استمراره أبدا فلا يرتفع للزوم الجهل أو الى غاية فانتهاؤه لا يكون نسخا والجواب عن الاول انه لمصلحة تجددت فان المصالح تختلف باختلاف الازمان والاحوال وعن الثانى بانه مرسل لكنه موقت فى علمه تعالى والرفع والنسخ فى الظاهر (وقد بين ذلك فى موضعه) المعد له نحو ما أشرنا اليه (و) خصوصا (لدين موسى) عليه السلام (تمسكا) بما تواتر منه عليه السلام بزعمهم مثل (تمسكوا بالسبت أبدا وهذه شريعة مؤبدة مادامت السموات والارض والجواب أن هذا افتراء) عليه عليه السلام ودعوى تواتره مكابرة (أو) على تقدير وقوعه منه (عبارة عن طول الزمان) فانه كثيرا ما يعبر بالتأبيد والدوام عن طول الزمان (ثم النص) والاجماع (يدل على انه) صلى الله عليه وسلم (مبعوث الى الناس كافة) قال الله تعالى وما أرسلناك الا كافة للناس بل الى الثقلين قال الله تعالى قل أوحى الى أنه استمع نفر من الجن الآية وزعم بعض اليهود والنصارى أنه مبعوث الى العرب خاصة زعما منهم ان الاحتياج الى النبى انما كان للعرب خاصة دون أهل الكتاب ورد بان احتياج اليهود والنصارى أكثر

---

وجه الملازمة ظاهر لكن يرد أن القائلين ببطلان مطلق النسخ يلزمهم نفى نبوة نبيهم أو نبوة من عداه ضرورة وقوع النسخ فى الجملة حينئذ وان منعوا استلزام ارسال النبى المتأخر لنسخ شريعة المتقدم بطلت الملازمة السابقة منهم فتدبره (قوله فانتهاؤه لا يكون نسخا) الاولى أن يقول بدله فنفيه لا يكون الخ كما فى شرح المقاصد وكذا فيما يأتى بعده فافهم (قوله وإما مؤبد فنسخه تناقض) وذلك لان قول الشارع صم مثلا يكون حينئذ مع نسخه بمنزلة أنه واجب عليك أبدا وليس بواجب عليك وهذا تناقض وقد يقال انما يتم التناقض لو كان القيد راجعا الى الحكم الذى هو الوجوب مثلا وأما اذا كان راجعا الى الواجب كقولنا صوم الغد أو صوم الابد واجب حينا ليس

لاختلال دينهم بالتحريف وأنواع الضلالات مع ادعائهم انه من عند الله (وانه لا) يبعث (نبي بعده) ولكن رسول الله وخاتم النبيين (و) اذا ثبت أنه خاتم الانبياء ثبت أنه (لا تنسخ شريعته) بل شريعته ناسخة لجميع الاديان (و) أجمع المسلمون على (أنه أفضل الانبياء) كيف لا (وأمته خير الامم) قال الله تعالى كنتم خير أمة الآية وتفضيل الامة من حيث انها أمة تفضيل للرسول الذي هم أمته (واختلفوا في الافضل بعده فقيل آدم) عليه السلام لكونه أبا البشر (وقيل ابراهيم) عليه السلام لزيادة توكله واطمئنانه (وقيل موسى) عليه السلام لكونه كليم الله (وقيل عيسى) عليه السلام لكونه روح الله تعالى وقيل نوح عليه السلام لطول عبادته ومجاهدته (ودل الكتاب على معراجه) صلى الله عليه وسلم (الى المسجد الاقصى واجماع القرن الثاني على أنه في اليقظة وبالجسد) ولو كان دعوى النبي

---

بواجب حينا آخر فلا تناقض سواء كان الواجب مؤقتا أو أبدا وأجيب بأن الكلام في الحكم فليتأمل (قوله وانه لا يبعث نبي بعده) اشارة الى دفع مايقال ان عيسى حي بعد نبينا عليهما السلام حيث رفع الى السماء وينزل الى الدنيا فلا يكون صلى الله عليه وسلم خاتما وحاصل الدفع أن معنى كونه خاتم النبيين هو أنه لا يبعث بعده نبي آخر بشريعة أخرى فان عيسى عليه السلام انما ينزل على شريعة نبينا ولا يسعه الا اتباعه (قوله وتفضيل الامة من حيث انها الخ) اشارة الى دفع مايتوهم أنا لا نسلم ان خيرية الامة تدل على خيرية نبيهم لجواز أن تكون راجعة الى نفسهم وحاصل الدفع أن اضافة الخير الى الامة ظاهرة في الخيرية من حيث كونهم أمة له صلى الله عليه وسلم فتدل على خيريته صلى الله عليه وسلم فحينئذ قوله صلى الله عليه وسلم لا تفضلوني على يونس بن متى ونحوه لعله تواضع منه كما هو عادته صلى الله عليه وسلم (قوله لزيادة توكله واطمئنانه) أقول هذا تعليل لا يلائم قوله في الآية ولكن ليطمئن قلبي فتدبر جدا (قوله لكونه روح الله) وكلمته ألقاها الى مريم مع أنه حي في السماء لكن ينبغي أن يعلم أن كون نبينا صلى الله عليه وسلم ميتا في الارض أنفع للامة من كونه حيا في السماء حيث

صلى الله عليه وسلم فى المنام أو بالروح لما أنكره الكفرة غاية الانكار ولم يرتد بعض من أسلم ترددا منه فى صدق النبى صلى الله عليه وسلم (ودل الخبر المستفيض على انه الى السماء) والمنكر مبتدع (وخبر الواحد الى الجنة أو العرش أو طرف العالم) على اختلاف الروايات

﴿فصل﴾ من شرائط النبوة الذكورة وكمال العقل) والفطنة (وقوة الرأى) ولو فى الصبى كعيسى عليه السلام (والسلامة عن) كل (ما تنفر عنه الطبائع السليمة) كالعيوب المنفرة من البرص والجذام ونحو ذلك (أو) ما (يخل بالمروأة) كالاكل على الطريق (أو) ما يخل (بحكمة البعثة) من أداء الشرائع وقبول الامة (ثم المختار أن الانبياء معصومون عما ينافى مقتضى المعجزة كالكذب فى التبليغ) فان المعجزة تقتضى الصدق فى دعوى النبوة وما يتعلق بها من التبليغ فلو جاز التقول والافتراء فى ذلك عقلا لأدى الى ابطال دلالة المعجزة (وعن الكفر) قبل البعثة وبعدها وجوز الشيعة لهم اظهار الكفر تقية واحترازا عن القاء النفس فى التهلكة ورد بان أولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة (و) عن (تعمد الكبائر) بعد البعثة (سمعا عندنا) لان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه (وعقلا عند المعتزلة) بناء على أصلهم فى مسئلة التحسين والتقبيح ووجوب رعاية الصلاح (وعن الصغائر المنفرة) كسرقة لقمة (و) عن (تعمد غير المنفرة وعن سهو الكبيرة أيضا) وذلك (لئلا يلزم ما هو منتف قطعا كحرمة اتباعهم) فانها منتفية قطعا لان اتباعهم واجب بالاجماع وبقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى ولولا عصمتهم عما ذكر لزم ثبوتها (و) كذا (رد شهاداتهم) فانه أيضا منتف للقطع بان

---

صارت الروضة المقدسة مهبطا للبركات ومصعدا للدعوات وموطنا للاجتماع على الطاعات الى غير ذلك من أنواع الخيرات وبالجملة قد أشرقت الارض بنور خصائصه ومعجزاته اشراق الشمس فى كبد السماء فصياح الخصم نباح الكلاب فى الليلة القمراء ولنعم ما قيل بالفارسى * مه فشاند نور وسك عوعو كند * (قوله فلو جاز التقول الخ) اشارة الى

من ترد شهادته فى القليل من متاع الدنيا لا يستحق القبول فى أمر الدين القائم الى يوم الدين ولولا عصمتهم عما ذكر لزم أن ترد (و) كذا (وجوب زجرهم) ومنعهم عن ارتكاب ذلك لعموم أدلة الامر بالمعروف والنهى عن المنكر لكنه منتف لاستلزامه ايذاءهم المحرم بالاجماع و بقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الآية (واستحقاقهم العذاب والذم) لدخولهم تحت قوله تعالى ومن يعص الله الآية (وعدم نيلهم عهد النبوة) لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين (ونحوذلك) من لزوم كونهم حزب الشيطان وغيرذلك (و) احتج المخالف (بـ) ـمانقل من ذنبهم وتوبتهم) واستغفارهم وأجيب عنه أما اجمالا (فما صح منه) وهو مانقل متواترا أو نص فى كتاب الله (فـ) ـمحمول (على السهو) والنسيان (أوترك الاولى أو) كونه (قبل البعثة) وأما تفصيلا فمذكور فى التفاسير والكتب المصنفة فى ذا الباب (والاولى أن لا يحصر عددهم) عليهم السلام (وان ورد فى الحديث أن عدد الانبياء مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا وعدد الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر) وذلك لان خبر الواحد لا يفيد الا الظن ولا يعتبر الا فى العمليات دون الاعتقاديات و (أخذا من) ظاهر (قوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص والجمهور) من المسلمين (على عصمة الملائكة) عليهم السلام (لقوله تعالى وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون) وقوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون وقوله تعالى (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) ولا خفاء فى أن مثل هذه العمومات يفيد الظن وان لم يفد اليقين ومايقال من انه لا عبرة بالظنى فى باب الاعتقاد فان أريد أنه لا يحصل منه الاعتقاد الجازم والحكم القطعى فلانزاع فيه وان أريد أنه لا يحصل منه الظن فظاهر البطلان (واحتج المخالف

---

أن عصمتهم عما ينافى مقتضى المعجزة عقلى فتبصر (قوله والاولى أن لا يحصر عددهم) أى لا يجزم بانحصارهم فى عدد معين كما يفيده الحديث فافهم (قوله ولا يعتبر الا فى العمليات الخ) والحاصل أن الدليل الظنى انما يفيد الظن وهو ليس بمعتبر الا فيما

بقصة ابليس مع كونه من الملائكة) عليهم السلام بدليل تناول أمر الملائكة بالسجود فى قوله تعالى واذ قلنا للملائكة الآية اياه ولذا عوتب بقوله تعالى ما منعك أن تسجد اذ أمرتك وبدليل صحة استثنائه فى قوله تعالى فسجدوا الا ابليس (وبغيبتهم فى حق آدم) عليه السلام (واستبعادهم جعله خليفة) بقولهم فى جواب انى جاعل فى الارض خليفة أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك (ورد) الاول (بان ابليس) كان (من الجن) ففسق عن أمر ربه (وعده من الملائكة تغليب) لا يقال كان بمعنى صار أو بمعنى كان من طائفة من الملائكة مسماة بالجن شأنهم الاستكبار لانه خلاف الظاهر (و) الثانى (بان الاغتياب انما يكون لغرض اظهار نقص الغير) وذلك انما يتصور لمن لا يعلم والله سبحانه عالم بجميع الاشياء فلا غيبة هنالك (بل قصدهم) عليهم السلام (التعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من) يتصف بما (لا يليق مع وجود) الاولى و (الاليق) وانما علموا ذلك باعلام من الله تعالى أو مشاهدة من اللوح المحفوظ (وأما تعذيب هاروت وماروت) ملكين ببابل (فمعاتبة) كما يعاتب الانبياء على السهو والزلة (ولم يكن منهما عمل بالسحر ولا اعتقاد لتأثيره بل) انما كان (تعليم) منهما (مع تنبيه) على ان العمل به كفر وذلك ابتلاء من الله للناس فمن تعلمه وعمل به فكافر ومن تجنبه أو تعلمه ليتوقاه ولا يغتر به فهو مؤمن (ثم جمهور أصحابنا والشيعة على أن الانبياء) عليهم السلام (أفضل من الملائكة) خلافا للمعتزلة وأبى عبد الله الحليمى والقاضى أبى بكر منا

---

يكون المقصود حصول الظن به دون ما يكون المقصود فيه الجزم كما أشرنا اليه آنفا اذا تقرر الدفع ما يتوهم من منافاة هذا لما يأتى قريبا من أن اعتبار الظن بعصمة الملائكة حاصل من الادلة الظنية مع أنه معدود من العقائد هنا وذلك لان المراد من كون الجمهور على عصمة الملائكة هو أن عصمتهم مظنونة لهم لا متيقنة كما يصرح به قريبا بقوله

فعندهم الملائكة أفضل وعليه الفلاسفة (و بالغ بعضهم) من أصحابنا (حتى فضلوا خواص البشر) من الانبياء (على خواص الملائكة وعوامهم) من المؤمنين (على عوامهم أيضا فلأن) البشر وأتى عن العبادات العلمية والعملية من الشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة لاوقاته وليس من ذلك للملائكة شئ ولاشك أن (اكتساب الكمال والمواظبة على الطاعات مع الشواغل والعوائق (أدخل فى استحقاق الثواب) لكونه أشق ولامعنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة (وأما سمعا فلقوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين) وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالمين (ومن جملتهم الملائكة) اذلا تخصيص للملائكة من العالمين (ولانه تعالى أمرهم بالسجود لآدم) قال الله تعالى واذقلنا للملائكة اسجدوا لآدم وأمر الادنى بالسجود للافضل هو السابق للفهم لان السجود أعظم أنواع الخدمة وإخدام الافضل للمفضول مما لا يقبله العقول فلا يفعله الحكيم واذا كان آدم أفضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك واستكبار ابليس والتعليل بانه خير من آدم يدل على أن أمرهم بالسجود انما كان (تعظيما وتكرمة) لآدم (و) لانه تعالى (أمر آدم بتعليمهم الاسماء) فعلمهم والمعلم أفضل من المتعلم وسوق الآية ينادى على أن الامر ليس الا (قصدا الى اظهار) ماخفى من (الفضل) لآدم ودفع مايتوهمون فيه من النقصان ولذا قال تعالى ألم أقل لكم انى اعلم غيب السموات والارض (واحتج المخالف بانها) كما هو مقتضى أصول الفلاسفة (متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل) من غير شوائب النقص والجهل والخروج من القوة الى الفعل على التدريج (قوية على الافعال العجيبة)

---

وان لم يفد اليقين الى آخر السؤال والجواب فافهمه واحفظه (قوله فعندهم الملائكة أفضل الخ) والشيخ ابن العربى قدوة العارفين قدس سره ذكر ماحاصله أن الطائفة من

كاحداث السحب والزلازل وأمثال ذلك (مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى أنواع الخير منزهة عن) ظلمة المادة وعن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ (الشرور والقبائح علومهم وأعمالهم أدوم) لطول زمانهم (وأقوم) لسلامتها عن مخالفة المعاصى المنقصة للثواب (وأسلم) لانهم يشاهدون اللوح المحفوظ المنتقش بالكائنات والاسرار ولا كذلك البشر (وبقوله تعالى قل لا أقول لكم عندى خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم انى ملك) فان هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك أفضل والجواب انه انما قال ذلك حين استعجله قريش العذاب الذى أوعدوا به كقوله تعالى والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمعنى انى لست بملك حتى يكون لى القدرة والقوة على انزال العذاب باذن الله تعالى كما يحكى أن جبرائيل قلب بأحد جناحيه بلاد قوم لوط فأين حديث الافضلية التى هى أكثرية الثواب (وبقوله تعالى علمه شديد القوى) يعنى جبرائيل عليه السلام (والمعلم أفضل) من المتعلم والجواب أن ذلك بطريق التبليغ دون التعليم (وقوله تعالى لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون) أى لا يترفع عيسى عن عبوديته ولا من هو أرفع منه كقولك لا يستنكف عن هذا الامر الوزير ولا السلطان والجواب أن الكلام سيق لرد مقالة النصارى وادعائهم فى المسيح مع النبوة الالوهية والترفع عن العبادة لكونه روح الله ولدا بلا أب والمعنى لا يترفع عيسى عن عبوديته ولا من هو فوقه فى هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا أب لهم ولا أم (قلنا) الوجه (الاول) على تقدير تسليم مقدماته لا يمنع كون أعمال الانبياء وعلومهم أفضل وأكثر ثوابا على أنه (معارض بما مر) من الوجه العقلى لأفضلية الانبياء (وتأويل البواقى) من الوجوه السمعية (فى كتب التفسير) كما نقلناه (وأما) اطراد (تقديم

---

الملائكة ويسمون الملأ الاعلى أفضل من البشر حتى الانبياء وذلك لانى قد سألت النبى صلى الله عليه وسلم فى المراقبة من تحقيق هذه المسئلة فقال عليه السلام أما سمعت

ذكرهم) على ذكر الانبياء والرسل (فيجوز أن يكون لتقدمهم في الوجود أو في قوة الايمان بهم) لكونهم أخفى للشرف (ومن خوارق العادات كرامات الاولياء) والولي هو العارف بالله المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات وكرامته ظهور أمر من قبله خارق للعادة غير مقارن بدعوى النبوة (وتفارق المعجزة بالخلو عن دعوى النبوة فلا توجب التباس النبي بغيره ولا انسداد باب اثبات النبوة) اذ لا تنفي دلالة المعجزة على النبوة ومشاركتهم للانبياء في ظهور الخارق لا يخل بعظم قدرهم ووقعهم في النفوس (بل تفيد زيادة جلالة قدر الانبياء) وزيادة الرغبة في اتباعهم (حيث نالت أممهم) وأتباعهم (تلك المرتبة ببركة الاقتداء بهم) والاستقامة على طريقتهم (وتفارق) الكرامة (السحر) أيضا (بأنه لا يجري فيها التعليم والتعلم ولا يتأتى فيها المعارضة ولا تجامع النفس الشريرة) بخلاف السحر في ذلك كله (ولا يكون) السحر (الا بمباشرة أعمال مخصوصة) بخلاف الكرامة (وكلاهما واقع) أما الكرامة ف(لقصة مريم) قال تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم أنى لك هذا قالت هو من عند الله (و) قصة (آصف) من اتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف (وغيرهما مما روى عن كثير من الصلحاء) أما السحر ف(لقوله تعالى يعلمون الناس السحر) وقوله فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من أحد الا باذن الله (ولما ثبت أنه سحر النبي) صلى الله عليه وسلم (وعائشة) رضي الله عنها (وابن عمر) رضي الله عنهما (ولا دلالة لقوله تعالى) في قصة موسى عليه السلام (يخيل اليه من سحرهم) أنها تسعى (على أنه لا حقيقة له) وانما هو تخييل وتمويه وذلك لجواز أن يكون سحرهم هو ايقاع هذا التخييل وقد تحقق ولو سلم

---

حديثي القدسي ما ذكرني العبد في ملا الا ذكرته في ملا خير منه قلت نعم فقال صلى الله عليه وسلم وقد ذكر الله كثيرا في محضري فيلزم وجود ملا خير من ملئنا ليذكرنا

فيكون أثره فى تلك الصورة هو التخييل لا يدل على انه لا حقيقة له أصلا (و) أما (الاصابة بالعين) وهو أن يكون لبعض النفوس خاصية أنها اذا استحسنت شيأ لحقته الآفة فثبوتها (قد جرت مجرى المشاهدات) التى لا تفتقر الى حجة وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم العين حق (و) ذهب كثير من المفسرين الى أنه (فيها نزلت آية وان يكاد الذين كفروا) الآية (و) للقائلين بالسحر والعين (فى جواز الاستعانة بالرقى و) جواز تعليق (التمائم خلاف) ولكل من الطرفين كما قال فى شرح المقاصد أخبار وآثار والارجح هو الجواز والمسئلة بالفقهيات أشبه (والولى لا يبلغ درجة النبى) لان النبوة لا تكون بدون الولاية فهو ولى مع أمر زائد (ولا تسقط عنه التكاليف) ومانقل عن أهل الاباحة أن الولى اذا بلغ الغاية فى المحبة وصفاء القلب وكمال الاخلاص سقط عنه الامر والنهى ولم يضره حينئذ الذنب ولا يدخل النار بارتكاب الكبيرة فاسد باجماع المسلمين (ولا تكون الولاية أفضل من النبوة) وليس من الادب اطلاق القول به لان علامة غاية الكمال نيل مرتبة النبوة (وأما ولاية النبى فقيل أفضل لما فيها من معنى القرب والاختصاص) كما هو شأن خواص الملك والمقربين منه والنبى فى غاية الكمال وفى النبوة معنى الانباء والتبليغ كما هو شأن من أرسله الملك الى الرعايا لتبليغ الاحكام (وقيل بل نبوته أفضل لما فيها من الوساطة بين الحق والخلق والقيام بمصالح) الخلق فى (الدارين مع شرف مشاهدة الملك)

(فصل) فى المعاد العود توجه الشئ الى ما كان عليه والمراد هنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء أو رجوع أجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحياة

---

الله تعالى فى ذلك الملا فتدبره فانه وجه مليح دقيق (قوله قال النبى صلى الله عليه وسلم العين حق) وقال أيضا ان العين تدخل الرجل القبر والجمل القدر (قوله كما هو شأن خواص الملك) بكسر اللام أى السلطان (قوله مشاهدة الملك) بفتح اللام أى جبرائيل

بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة وأما المعاد الروحانى الذى يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد ولما كان المعاد الجسمانى على بعض الاقوال متوقفا على اعادة المعدوم حاول بيان جوازها فقال (يجوز اعادة المعدوم لان) المعاد مثل المبدا بل عينه لان الكلام فى اعادة المعدوم بعينه و (الامكان الذاتى لا يزول بحسب الاوقات) اذ لا أثر للاوقات فيما هو بالذات (على أن) المعدوم الممكن قابل للوجود و (الوجود الاول ربما أفاد المادة) القابلة (الباقية زيادة استعداد لقبول الوجود فى ذلك الوقت) أى وقت الاعادة لاكتسابها ملكة الاتصاف به أولا فصار قابليتها له ثانيا أقرب واعادته على الفاعل أهون ويشبه أن يكون هذا هو المراد بقوله تعالى وهو أهون عليه لكنه قال فى شرح

---

(قوله من التجرد) أى تجردها من أبدانها والا فهى مجردة فى ذاتها مطلقا عند الفلاسفة (قوله على بعض الاقوال) وهو القول بأن الرجوع الى الوجود بعد الفناء كما فى شرح المقاصد لكن أقول لاقول فى المعاد الجسمانى الا ويؤول بالآخرة الى ذلك ضرورة أن الصورة التركيبية فى المركبات الحقيقية من الامور الموجودة المتحققة كما صرح به المصنف فى موضع آخر فتدبر (قوله لان المعاد مثل المبدا) أى فى الامكان الذاتى (قوله لان الكلام فى اعادة المعدوم الخ) تعليل للعينية يعنى أن المعاد هو نفس المبدا لان كلامنا فى اعادة المعدوم لا فى استئنافه حتى يلزم التغاير فكلاهما عبارتان عن المعدوم الذى اتصف به الموجود مرتين غايته أنه مبدأ باعتبار المرة الثانية فافهم (قوله اذ لا أثر للاوقات الخ) فحينئذ لا يرد ما يقال ان العود وهو الوجود ثانيا أخص من مطلق الوجود ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص فتدبر (قوله ويشبه أن يكون هذا هو المراد بقوله تعالى وهو أهون الخ) قال فى شرح المقاصد ما حاصله ان المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة الانقلاب فالوجود الاول ان لم يفده زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة أنه لم ينقصه عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود وان أفاده زيادة الاستعداد على ما هو شأن سائر القوابل فقد صار قابليته للوجود أقرب

المقاصـد الاقرب أن تحمل الاعادة التى جعلت أهون على اعادة الاجزاء وما بقيت من المواد الى ما كان عليـه من الصور والتأليفـات على مايشـير اليه قوله تعالى قل يحييها الذى أنشأها أول مرة لا على اعادة المعدوم

---

واعادته أهون ويشبه أن يكون هذا هو المراد من قوله تعالى وهو أهون عليـه لكن الاقرب أن تحمل اعادة الاهون على اعادة الاجزاء وما بقيت من المواد الى ما كان عليه من الصور الخ اه اذا سمعت هـذا فراد الماتن من قوله على ان الوجود الاول ربما أفاد المادة الباقيـة الخ اما الحمـل هـذا الاقرب المذكور بعد هـذا الاستدراك على مايتادى عليـه التعبير بالمادة الباقية كما فى النسخ التى فى نظرنا اضطرب تحرير الشارح « مـدظله » غاية الاضطراب اذ حينئـذ لايكون لادراج لفظ المعـدوم الممكن عند قوله على أن المعدوم الممكن قابل الخ وجـه فانه انما يلائم الحمل السابق على الاستدراك كما هو ظاهر وأيضا لايكون الاستدراك الذى ذكره بقوله لكنه قال فى شرح المقاصد الخ معنى أصلا وإما الحمل على ماسبق الاستدراك سلم كلام الشارح من الاضطراب لكن يلزم القول بأن لفظ الباقيـة فى المتن سهو من النساخ والا فكيف تعلل الاقربيـة بما يأتى من أنه لم يبق هناك قابل ولا استعداد بل مع هذا لايلائمه لفظ المادة فتدبر وبالجملة الحامل للشارح « مدظله » (٣) كلام المتن على الحمل السابق على الاستدراك هو لفظ الوجود فى قوله زيادة استعداد لقبول الوجود الخ مع أن الامر فيه سهل اذ يمكن أن يفسر بوجود الصور والتأليفات لا بوجود المواد والاجزاء فليتأمل ثم ان قيـل ما معنى الاعادة أهون على الله تعالى وقدرته لاتتفاوت والمقدورات متساوية بالنظر اليها أجيب بأن الاهونية تكون تارة من جهة الفاعل بزيادة شرائط الفاعلية وتارة من جهة القابل بزيادة استعدادات القبول وهـذا هو المراد هنا وأقول ومن ههنا ظهر وجه ماسبق من أقربيـة الحمل على اعادة الاجزاء والمواد الباقية كما يشير اليه التعليل الآتى للاقربية فتدبر (قوله على مايشير اليـه قوله تعالى قل يحييها الآية) أقول تحرير سبب الآية هو أن بعض منكرى المعاد رأى عظاما رميمة فقال من يحيي العظام وهى رميم استبعادا

لانه لم يبق هناك القابل والمستعد فضلا عن الاستعداد القائم به (واحتج المخالف بان المعدوم لا اشارة اليه) اذ لم يبق له ثبوت (فلا حكم عليه) بصحة العود لاقتضائه ثبوت المحكوم عليه

---

له فأوحى الله الى نبيه قل يحييها الخ أى قل فى جوابه والرد على استبعاده بأنه يحييها الذى أحياها أول مرة فاذا قدر على احيائها الاول الذى لم يكن عنده مواد وأجزاء موجودة حيث أوجد الاجزاء من عدم فكساها ثوب الحياة فكيف لا يقدر على احيائها الثانى الذى عنده مواد وأجزاء موجودة وان كانت رميمة متفتتة بل هذا أهون عليه من جهة وجود القابل واستعداده وعلى هذا يكون انشاء العظام بمعنى احيائها على ما يفيده قوله تعالى فخلقنا المضغة عظاما الى قوله ثم انشأناه خلقا آخر اذ المراد من انشائه الخلق الآخر هنا هو أنه كساها ثوب الحياة كما هو ظاهر ويجوز أن يكون الانشاء بمعنى الايجاد والمعنى قل يحييها الذى أوجدها أول مرة احياءها الثانى اذا قدر على ايجادها للحياة الاولى من غير سابقة مادة موجودة فكيف لا يقدر على احيائها الثانى مع سوابق المواد الباقية ولو متفتتة بل هو أهون بعين ما ذكر اذا عرفت هذا عرفت أن المراد من أول مرة على التقديرين هو أول مرة الحياة كما يصرح به تقابله بقوله يحييها الدال على ثانى مرة الحياة لا أول مرة الايجاد والاقلال بدل يحييها ينشئها ويكون الكلام حينئذ واردا فى الرد على استبعاد اعادة المعدوم فلا يكون مطابقا للاوائل ليلزم أن يكون المراد من الاهونية الأهونية من جهة الفاعل وقد مر بطلانه آنفا وعرفت أيضا ان الضمير على التقديرين عائد الى العظام اذ لا مرجع له ظاهرا سواها فان قيل لم لا يجوز أن يكون عائدا الى الحياة التى يدل عليها قوله يحييها ويكون المعنى قل يحييها الذى أنشأ الحياة أول مرة ويساق فى الاهونية على ما سقناه آنفا قلت هو محتمل لكنه تكلف لا يخرج الآية عما أشارت اليه من كون المراد من الاحياء هو اعادة ما بقى من الاجزاء الى الحياة فبالجملة لا يكون للحاشية التى كتبها الشارح ههنا من قوله باعادة الضمير الى العظام اه فائدة سواء أراد منها التوضيح أو الاحتراز من اعادته الى الحياة فتأمله فانه دقيق جدا (قوله لانه لم يبق هناك الخ) أى اذا كان الكلام

ولا اعادة الا بعد الحكم بصحة العود وماذكرتم من أنه يمكن الوجود فى الزمان الثانى كالاول انما هو نظرا الى ذاته وهو لا ينافى امتناع وجوده لامتناع الحكم عليه (وبأنه لو أعيد المعدوم بعينه أى بجميع مشخصاته (لا يبقى فرق بين المبدإ والمعاد) وجوب (اعادة الوقت) أيضا لانه من جملة المشخصات وانه محال ضرورة (وبانه) على ذلك التقدير (يتخلل العدم بين الشئ ونفسه) واللازم باطل بالضرورة (والجواب عن الاول (أن الاشارة العقلية كافية) فى صحة الحكم والالامتنع الوجود أولا كما لوامتنع لذاته (و) عن الثانى انا لانسلم أن الوقت من المشخصات فانا نقطع بكون هذا

---

(قوله والا لامتنع الوجود الخ) فان قيل الوجود أولا يكفيه الثبوت العلمى بالوجه الكلى بخلاف الاعادة فانه يقتضى الحكم بصحة عود الاول بعينه حتى يعلم بخصوصه ولا يكفيه العلم به بالوجه الكلى لان ادراكه بالوجه الكلى لاينحصر فيه قلنا كما جاز لنا ادراك الجزئى بالوجه الجزئى كما فى التخيل جاز له تعالى أيضا وان لم يكن بطريق التخيل المحتاج الى الآلة اه منه «مدظله»

---

فى المعدوم الممكن بخلاف ما اذا كان الكلام فى المواد الباقية كما مر (قوله ولا اعادة الا بعد الحكم بصحة العود الخ) أقول هذا ممنوع فان الاعادة انما تتوقف على صحة العود المستلزم ذلك لصحة الحكم بالعود وأما توقفها على الحكم بصحة العود فلا كما ظهر فالصحيح أن يقول ولا اعادة الا بعد صحة الحكم بالعود بتقديم لفظ الصحة على الحكم كما فعله فى الجواب الآتى وأن يقول فى شرح قوله فلا حكم عليه أى فلا يصح الحكم عليه بالعود لا ماذكره ولعل الحامل على ماذكر كون نسخة شرح المقاصد التى فى تطرنا مضطربة ههنا فليراجع (قوله لامتناع الحكم عليه) تعليل لامتناع الوجود لالعدم المنافاة كما هو واضح وأما تعليله فهو أن الامكان بالذات لاينافى الامتناع بالغير (قوله والا لامتنع الوجود أولا الخ) أى وان لم تكف الاشارة العقلية فى ذلك بل احتاج الى الثبوت العينى لامتنع الوجود الاول كالثانى اذ الايجاد أولا يقتضى الحكم بأن هذا الموجود كان ذلك المعدوم وقد تقرر امتناع الاشارة اليه هذا

الكتاب هو بعينه كان فى الامس والتغاير الاعتبارى لاينافى الوحدة الشخصية على أن (الفرق حاصل بان المبدأ واقع أولا) أى من غير سبق حدوث لافى الزمان الاول (والمعاد) واقع (ثانيا) أى مع سبق بالحدوث الاول لا فى الزمان الثانى فيكون بينهما تقدم وتأخر (وان كانا فى زمان واحد وبهذا الاعتبار) من الفرق بالتقدم والتأخر بالذات

---

فان قيل الاشارة العقلية لاتفيد الا صحة العود فى العقل وهو ليس بمدعى قلنا ممنوع فانها تفيد صحة الحكم فى الذهن بالعود فى الخارج وهو عين المدعى فافهم (قوله والتغاير الاعتبارى لاينافى الوحدة الخ) أقول ان أريد بالتغاير الاعتبارى ماهو حاصل بالامور الاعتبارية التى لاتحقق لها فى الخارج فهو انما يتم هذا عند القائلين بكون القرآن أمرا اعتباريا دون القائلين بتحققه وان أريد به ماهو حاصل بالامور الخارجة عن حقيقة الشخص سواء كانت اعتبارية أو حقيقية و يؤيده كون زيد مثلا من بدء وجوده الى آخر عمره شخصا واحدا مع التغيرات الحاصلة له فى تلك المدة بعروض الامور الحقيقية عليه فيرد عليه لزوم كون زيد وعمرو وغيرهما شخصا واحدا لان تغايرهم انما هو بالامور الخارجية من حقيقتهم وهذا مشكل لاتخلص عنه الا أن يقال سلمنا ان تغاير الامور الخارجية من الشئ لايقتضى تعدده ولا ينافى وحدته لكن اذا كانت واردة على محل واحد وأما اذا كانت واردة على محال متعددة فلا شك أنها لاتجامع الوحدة الشخصية وسيأتى ماله تعلق بذلك فتفطنه جدا (قوله واقع أولا) أى فى المرة الاولى (قوله لافى الزمان الاول) عطف على قول المتن أولا والحاصل أن الفرق حاصل بأن المبدأ هو ماوقع فى الدفعة الاولى من غير حدوث له لانه ماوقع فى الزمان الاول من غير اعتبار وقوعه فى المرة الاولى فان الواقع فيه قد يكون واقعا فى الدفعة الثانية وهو ليس بمبدإ بل هو معاد وان المعاد هو ماوقع فى المرة الثانية بسبق الحدوث له لا ماوقع فى الزمان الثانى من غير اعتبار وقوعه فى المرة الثانية فان الواقع فيه قد يكون واقعا فى المرة الاولى فلا يكون معادا بل هو مبدأ فاحفظه فانه دقيق (قوله من الفرق بالتقدم والتأخر بالذات) ناظر الى الجواب الثانى المذكور فى المتن

أو بالزمان (بجوز تخلل العدم بين الشئ ونفسه) كما لا يخفى ثم ان المحققين من الفلاسفة والمليين على حقيقة المعاد واختلفوا فى كيفيته فذهب جمهور المليين الى أنه جسمانى فقط لان الروح عندهم جسم كامن والفلاسفة الى أنه روحانى فقط لان البدن ينعدم بصوره وأعراضه ولا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل للفناء اليه فيعود الى عالم المجردات بقطع التعلقات وكثير من العلماء الى أنه روحانى وجسمانى جميعا ذهابا الى أن النفس جوهر مجرد يعود الى البدن (و) المعتمد أنه (قد ثبت بالكتاب والسنة واجماع الامة المعاد الجسمانى) وانه أمر ممكن فى نفسه فوجب التصديق به والمعتزلة يدعونه بالعقل بناء على أن ثواب المطيعين وعقاب

---

المبنى على تسليم اعادة الزمان أيضا (قوله أو بالزمان) ناظر الى الجواب المذكور فى الشرح المبنى على منع كون الزمان من المشخصات التى يلزم اعادتها هكذا ينبغى أن يحرر الكلام (قوله الى أنه جسمانى فقط) أى ليسوا قائلين بالمعاد الروحانى لان الروحانى عند القائلين به عبارة عن عود الروح الى تجرده الذاتى والفعل الذى كان له قبل البدن وهذا انما يتصور عند القائل بكونه جوهرا مجردا كالفلاسفة لاجسما كجمهور المليين نعم لو جعل الروحانى عبارة عن مجرد انقطاع علاقته من البدن سواء كان مجردا فى ذاته أولا لاامتناع فى أن يكون القائلون بجسميته قائلين بالمعادين فانهم (قوله ولا يعاد) أى البدن وبهذا يمتاز مذهبهم عن مذهب كثير من العلماء الآتى قريبا (قوله ذهابا الى أن النفس جوهر الخ) هذا بناء على المتعارف السابق آنفا من معنى المعاد الروحانى والا فلا حاجة فى القول بالمعادين الى القول بكونه جوهرا مجردا كما مر آنفا أيضا (قوله من العلماء الخ) أى من المسلمين وغيرهم أما المسلمون فكالغزالى وكثير من الصوفية وأما غير المسلمين فكالتناسخية الا أن الفرق هو أن المسلمين قائلون بحدوث الارواح وردها بعد المفارقة الى الابدان لكن لا فى هذا العالم بل فى الآخرة والتناسخية قائلون بقدمها وردها الى الابدان فى هذا العالم وينكرون الآخرة أعاذنا الله ويأتى ما هو أبسط من هذا

العاصين وأعواض المستحقين لا يتأتى الا باعادتهم فتجب لان ما لا يتأتى الواجب الا به واجب وفيه مع بنائه على أصلهم الفاسد أنه يتأتى بالمعاد الروحانى فلم لا يكفى فالاولى هو التمسك بدليل السمع (و) بالجملة المعاد الجسمانى من ضروريات الدين وانكاره كفر بيقين فاذن (حمل الآيات والاحاديث الواردة فى باب المعاد على التمثيل والتصوير للمعاد الروحانى أعنى) بالمعاد الروحانى هو (٣ فوز النفس) بعد العود الى عالم المجردات بقطع التعلقات (فى السعادة) بوجدان ذاتها متصفة بالفضائل (والشقاوة) لشعورها بنقصانها (الحاد) وميل عن الحق لعدم تعذر الظاهر (ومن يقول بتجرد النفس وبقائها) وعودها الى البدن كما مر من أن من العلماء من يقول بالمعادين فلا يرفع أصلا من الدين بل وعما يؤيده ويبين الطريق الى اثبات المعاد بحيث لا يقدح فيه شبه المنكرين (فالحشر على رأيه ظاهر) لظهور عدم توقفه على اعادة البدن الاول وانما يتوقف على عود النفس الى البدن مطلقا (وليس) هذا (تناسخا لكونه

---

(قوله عدم توقفه على اعادة البدن الخ) ولا يتوقف على اعادة المعدوم أصلا أما النفس فلانها باقية غير فانية باتفاق المنكرين وأما البدن فلانه لا احتياج الى اعادته لان ادراك اللذة والالم انما هو للنفس غاية الامر أنه موقوف على تعلقها بالبدن ولا يلزم فى ذلك خصوص البدن الاول اه منه

---

(قوله بحيث لا يقدح فيه شبه المنكرين) حاصل هذا الكلام الرد على ما سبق الى بعض الاوهام من أن الامام حجة الاسلام ينكر الحشر الجسمانى ومنشأ التوهم هو أنه لما بالغ فى كتبه فى تحقيق المعاد الروحانى وبيان أن المثاب والمعاقب هو الروح توهموا انه منكر للجسمانى وليس كذلك فانه صرح فى مواضع من كتبه بأن انكار الجسمانى كفر وضلال غاية الامر أنه لم يشرحه كبير شرح لما قال انه مما لا يحتاج الى زيادة بيان وأيضا لما مال كلامه الى أنه يجوز أن يخلق الله من الاجزاء المتفرقة ببدن بدنا آخر فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد الخراب توهموا أنه لا فرق بين هذا

---

٣ فى بعض النسخ أحوال النفس

عودا) فى الآخرة (الى) الابدان والتناسخ هو عود النفس فى هذه الدنيا الى الابدان ثم قال المصنف رحمه الله تعالى كلام هذا القائل الى أن هذا بان يخلق الله تعالى بدنا من (أجزاء أصلية) متفرقة (للبدن الاول) فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا ضرر فى ذلك أيضا (وان لم يكن) هو البدن (الاول بعينه) وشخصه (على ما يشعر به قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها) فان قيل فيكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قلنا العبرة فى ذلك بالادراك وانما هو للنفس ولو بواسطة الآلات وهو باق وان تبدلت الآلات (واحتج المنكرون) للمعاد الجسمانى (بامتناع اعادة المعدوم) والمعاد الجسمانى يتوقف عليها القطع بفناء التأليف والمزاج وكثير من الاعراض (و) الجواب منع امتناع الاعادة مع أنك (قد عرفت) من أن من يقول بتجرد النفس الخ (أنه لا يتوقف عليها) أى على اعادة المعدوم (وبأنه لو أكل

---

وما ذهب اليه أهل التناسخ وليس كذلك أيضا بل كلامه كما لا يخفى على الناظر فيه يدفع شبه المنكرين للجسمانى الذين بنوا انكاره على امتناع اعادة المعدوم وحاصله أنا لا نسلم امتناع اعادته على مامر ولو سلم فلم لا يجوز أن يكون لكل بدن أجزاء أصلية باقية بعد مفارقة الروح وخراب البدن ثم يعيد الله من تلك الاجزاء وأجزاء أخر بدنا يكون ذلك اعادة للبدن الاول وان كان غيره بالشخص ولا يضر هذا فى كونه هو المبدأ لان معنى ذلك هو أن فى المعاد الاجزاء الاصلية للبدا فهو فى الحقيقة مثله لا عينه الحقيقى واليه يشير قوله تعالى أوليس الذى خلق السموات والارض بقادر على أن يخلق مثلهم الآية فافهم ومن هنا يقال للشخص من الصبا الى الشيخوخة انه هو بعينه وان كان متبدلا بتبدل الصور والهيئات وكثير من الاعضاء وكذا يقال فيمن عوقب فى الشباب ثم عوقب فى الشيب انها عقوبة لعين ذلك الجانى وليست عقوبة لغيره مع انه متبدل بما ذكر وليس ذلك فى شئ من التناسخ كما هو ظاهر على المتأمل فيما سبق وبما ذكر تندفع الشبهات الواردة فى هذا الباب على ما لا يخفى فتبصر

انسان انسانا) بحيث صار بعضه جزأ منـه (فالاجزاء المأكولة) إما أن تعاد في بدن الآكل أو المأكول أو بدنيهما لا سبيل الى الثالث لظهور استحالته ولا الى الاولين لانه (ان أعيدت في بدن الآكل فلا يكون المأكول بعينه معادا أو في بدن المأكول فلا يكون الآكل بعينه معادا) مع انه لا أولوية لجعلها اجزاء أحدهما دون الآخر (على أنه يلزم في أكل الكافر المؤمن) إما (تنعيم الاجزاء العاصية) ان أعيدت الاجزاء التي صارت عاصية في بدن الآكل في بدن المأكول (أو تعذيب) الاجزاء (المطيعة) ان أعيدت في بدن الآكل (ورد بان) الحشر اعادة الاجزاء الاصلية الباقية من أول العمر الى آخره لا الحاصلة بالتغذية (فالمعاد) من كل من الآكل والمأكول (هو الاجزاء الاصلية) الحاصلة (من ابتداء الخلق) من غير لزوم فساد فان قيل يجوز أن تصير تلك الاجزاء التي كانت فضلة في الآكل وأصلا في المأكول نطفة وأجزاء أصلية لبدن آخر فيعود المحذور قلنا الفساد في وقوع ذلك لا في امكانه (ولعل الله يحفظها من أن تصير جزأ أصليا لبدن آخر)

---

(قوله بحيث صار بعضه جزأ منـه) التقييد بالبعض اكتفاء بأقل مايكفي في ورود الاشكال ثم أقول صيرورة جزء المأكول جزأ من الآكل ان أريد بها اتحادهما فهو باطل ضرورة استحالة اتحاد الاثنين وان أريد بها زوال جزء الآكل من جزئيته بالتحليل ووقوع جزء المأكول مما تحلل منه كما هو ظاهر من الجواب فلا يتم ما يأتي قريبا من أنه لا سبيل الى الثالث الخ اذ لا يمتنع اعادة الآكل بأجزائه المتحللة والمأكول بأجزائه الواقعة بدلا منها ولا استحالة في ذلك أصلا فتفطن (قوله لا أولوية لجعلها جزأ من أحدهما) أى عند الاعادة فيلزم الترجيح بلا مرجح (قوله فان قيل يجوز أن تصير الخ) حاصله أنه نعم يمتنع اتحاد أجزاء الآكل والمأكول لكن يجوز أن تصير أجزاء المأكول بدلا من الاجزاء المتحللة من الآكل وذلك وان لم يقع بين الاجزاء الاصلية من كليهما لان اصالتها تمنع تحللها لكنه ممكن بين الاصلية من المأكول والفضلة من الآكل بأن تتحلل الاجزاء الفاضلة من الآكل وتقوم الاجزاء

بل جزأ مطلقا فضلا عن أن يكون أصليا (وأما) ماذكروا من أن (الغرض) لازم لفعله تعالى ولا غرض فى الاعادة لانه أما أن يكون عائدا اليه تعالى أو الى العبد والاول نقص يجب تنزيهه تعالى عنه والثانى إما إيلام أو إلذاذ والايلام لا يليق بالحكيم واللذة الجسمانية دفع للالم ولا ألم فى العدم (ف) نحن نمنع لزومه و (على تقدير لزومه) نمنع انحصاره فى اللذة والألم لا (يجوز أن يكون) الغرض (ايصال الجزاء الى المستحق ثم) ماذكر من أن المعاد هو الاجزاء الاصلية فانما هو على سبيل الجواز لا الدلالة (النصوص) الواردة فى باب الحشر اذ (منها ما هى لاثبات نفس الاعادة) بدون تعيين المعاد أهو الاجزاء باسرها أم الاصلية فقط وهو قوله تعالى (وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده وقوله تعالى فسيقولون من يعيدنا قل الذى فطركم أول مرة ومنها ماهى لازالة استبعاد) المنكرين (احياء الرمم) بتذكير ابتداء الفطرة والتنبيه على كمال القدرة كقوله تعالى (من يحيي العظام وهي رميم) قل يحييها الذى أنشأها أول مرة الآية وقوله تعالى (أئذا متنا وكنا ترابا) الآية وهذه وان كانت بظاهرها مشعرة بان مورد النفى والاثبات هى اعادة الاجزاء باسرها الا الاصلية وحدها لكن

---

الاصلية من المأكول مقامها وحينئذ اذا تولد من الآكل نطفة تصير تلك الاجزاء الاصلية من أحدهما والفضلة من الآخر اجزاء أصلية لتلك النطفة فعند اعادة ماتولد من النطفة يلزم المحذور السابق وحاصل الجواب ظاهر (قوله واللذة الجسمانية دفع الخ) الاولى أن يقول والا لذاذ الجسمانى الخ وبالجملة قد يمنع كون اللذات الاخروية على نحو اللذات الدنيوية بحسب الحقيقة واللوازم فلا يلزم كونها خلاصا من الالم (قوله ايصال الجزاء الى المستحق الخ) ان قيل هذا الجزاء لايخلو من كونه لذة أو ألما فيعود المحذور قلت مايصل الى الشخص من حيث الاستحقاق وكونه جزاء ليس بلذة ولا ألم فانهما عبارتان عما يصل اليه لا من حيث استحقاقه له فتأمله (قوله فهو ثابت عامر الخ) لعله أراد به ماسبق من بيان عدم زوال الامكان الذاتى بحسب الاوقات وتحقق مسئلة الآكل والمأكول فافهم (قوله وهذه وان كانت بظاهرها

المقصود منها اثبات الاعادة وازالة استبعاد المنكرين احياء الرم لا تعيين المعاد فلا ينافي ما ذكر (واختلفوا) أى القائلون بحقية حشر الاجساد (في أن الحشر ايجاد للاجزاء التي يجب اعادتها (بعد الفناء كما يشعر به قوله تعالى هو الاول والآخر) أى في الوجود ولا يتصور ذلك الا بانعدام ماسواه وليس بعد القيامة وفاقا فيكون قبلها

---

الخ) أقول خلاصة المقام هي الاشارة الى سؤال وجواب حاصل السؤال أنه تقرر أن الحشر الجسماني الذى كلف المسلم بالتصديق به هو القول باعادة الاجزاء الاصلية الباقية بعد الموت الى الحياة والاجتماع ولا حاجة في ذلك الى القول باعادة المعدوم بعينه أو اعادة الاجزاء بأسرها مطلقا مع أن الآيات الواردة في باب الحشر كما ترى مشعرة بأن مورد الاثبات والنفى هى اعادة الاجزاء بأسرها لا الاصلية فقط فكيف الامر وحاصل الجواب أن الآيات الواردة في هذا الباب ليست لبيان المعاد أنه ماهو وكيف هو بل لبيان الامرين مما يعين فيه أحدهما نفس الاعادة مثل فسيقولون من يعيدنا الآية يعني ان من يقدر على الخلق ابتداء كيف لا يقدر عليه ثانيا والثاني استبعاد المنكرين لاحياء الرميم مثل من يحيي العظام الآية يعنى ان من قدر على الايجاد من العدم كيف لا يقدر على جمع العظام الباقية واحيائها ولو رميمة بل هو أهون عليه كما مر وأما مسئلة أن المعدوم هل يجوز اعادته أولا وان المعاد هل هو الاجزاء بأسرها أو الاصلية الباقية بعد الموت فلعلها لم تخطر ببال المنكرين أصلا فهذه الآيات لا تنافي ماهو المقصود من حقيقة الحشر بل ربما تعين في ذلك فافهم (قوله فلا ينافي ماذكر) المراد مما ذكر في الموضعين هو أن الحشر عبارة عن اعادة الاجزاء الاصلية لا الاجزاء بأسرها مطلقا (قوله للاجزاء التي يجب اعادتها) وهى الاجزاء بأسرها عند بعض أو الاصلية فقط عند الآخرين وهو التحقيق كما سبق (قوله في الوجود الخ) بمعنى أنه متقدم على وجود ما سواه في الزمان متأخر عنه كذلك أى باق بعد فنائه (قوله ولا يتصور ذلك) أى كونه أولا وآخرا بحسب الوجود بالمعنى الذى مر آنفا (قوله وليس بعد القيامة الخ) اشارة الى دفع ما يقال ان كونه أولا وآخرا بالوجود

وأجيب بانه يجوز أن يكون المعنى هو مبدأ كل موجود وغاية كل مقصود أوهو المتوحد فى الألوهية أو فى صفات الكمال كما اذا قيل لك أهذا أول من زارك أم آخرهم فتقول هو الاول والآخر وتريد أنه لازائر سواه أو هو الاول والآخر بالنسبة الى كل حى بمعنى أنه يبقى بعد موت جميع الاحياء أو هو الاول خلقا والآخر رزقا

---

لايوجب كون الحشر ايجادا بعد الفناء لجواز أن يكون الحشر بالجمع بعد التفرق ثم بعد ذلك الجمع وامضاء الحساب وايصال الثواب والعقاب الذى هو القيامة ينعدم ماسواه تعالى بالمرة ولا يعاد أبدا فيتم كونه تعالى أولا وآخرا بالوجود ولم يلزم منه كون الحشر هو الايجاد بعد الفناء وحاصل الدفع ظاهر (قوله وأجيب بانه يجوز الخ) جواب بالمناقضة لكن ترك التصريح بالمنع اكتفاء بالتصريح بسنده كما هو شائع فافهم (قوله وغاية كل مقصود) يعنى لانسلم ان ذلك معتبر بالتقدم والتأخر الزمانيين للوجود لم لايجوز أن يعتبر برتبة لكن الاول بحسب الوجود والخارج والآخر بحسب التعقل والقصد يعنى أنه مبدأ وعلة لكل مايتحقق ويوجد وغاية لكل مايعقل ويقصد فان غاية دخول الجنة ولو أبدية هى لقاؤه تعالى فهو من حيث انه مبدأ متقدم ومن حيث انه غاية متأخر فتدبر جدا (قوله أو هو المتوحد فى الالوهية الخ) يمكن تحريره بوجهين أحدهما أن يقال لانسلم ان المعنى هو كونه أولا وآخرا بحسب الوجود بل المراد كونه ذلك بحسب الالوهية وصفات الكمال بمعنى انه هو الاله الاول والآخر فيريد أنه لااله سواه كما ان من زاره مدة عمره واحد فقط يقول هذا الواحد هو الزائر الاول والآخر ويريد أنه لازائر لى سواه والثانى ان سلم أن المراد الاولية والآخرية بالوجود لكن تنزل الموجودات التى لااتصاف لها بالالوهية وصفات الكمال منزلة المعدوم فكأنها ليست بموجودة وان كان البعض أبديا فصح أن يقال بهذا الاعتبار انه تعالى أولهم وآخرهم بحسب الوجود نظرا الى أن الوجود الكامل المنفرد بالالوهية منحصر فيه كما أن من زاره جماعة وكان واحد منهم متصفا بصفات الكمال دون غيره يجوز أن يقول هو الزائر أولا وآخرا باعتبار أن ماسواه من الزائرين بمنزلة العدم فتأمله

كما قال خلقكم ثم رزقكم وليس المراد انه آخر كل شئ بحسب الزمان للاتفاق على أبدية الجنة (وقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه) فان المراد به الانعدام لا الخروج عن كونه منتفعا به لان الشئ بعد التفرق يبقى دليلا على الصانع وذلك من أعظم المنافع وأجيب بان المعنى انه هالك فى حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود الا بالنظر الى العلة أو المراد بالهلاك الموت (وقوله كما بدأنا أول خلق نعيده) وقوله كما بدأكم تعودون (والبدء من العدم) فكذا العود وأيضا اعادة الخلق بعد ابتدائه لا تتصور بدون تخلل العدم وأجيب بانا لا نسلم أن المراد بابتداء الخلق الايجاد والاخراج من العدم بل الجمع والتركيب على ما يشعر به

---

(قوله ليس المراد أنه آخر الخ) الظاهر من هذه العبارة هو أنه نقض اجمالى فيكون جوابا آخر حاصله أنه لا يصح أن يكون معنى الاولية والآخرية هو ما سبق من المستدل اذ معنى آخريته حينئذ هو أن وجوده متأخر عما سواه بمعنى أن ماسواه ينعدم وهو باق بعده كما سبق ومعلوم أن من جملة ماسواه الجنة وهى أبدية اتفاقا فلا يصح الحكم بتأخره عنها هذا وأقول فيه نظر اذ يجوز أن تنعدم الجنة قبل الحشر والقيامة كما سبق من المستدل فيتم تأخر وجوده تعالى عنها بالزمان حينئذ وهو لا ينافى اعادتها بعد الفناء أبدية كما هو ظاهر فالصواب أن يحمل هذا تتمة لما سبق بأن يكون تصريحا بالمنع الذى سبق التصريح بسنده فيكون المراد منه انا لا نسلم أن المراد هو أنه آخر الخ لم لا يجوز أن يكون المراد واحدا من المعانى التى ذكرت بعد قوله وأجيب الخ لكن ينبغى أن يترك حينئذ التعليل بقوله للاتفاق على أبدية الجنة كما هو ظاهر فان قيل لعل هذا المعنى المنفى بقوله وليس المراد الخ هو غير ما أراده المستدل كما يقتضيه سوق العبارة قلت لا بل هما متحدان كما لا يخفى على الفطن المتأمل فتأمل (قوله وأجيب بأن المعنى أنه هالك الخ) واليه يشير ما نقل عن أساطين العرفان كان الله ولم يكن معه شئ وهو الآن كما كان والحاصل أن المراد هلاك لا ينافى الوجود (قوله لا تتصور بدون تخلل العدم الخ) والا لزم تحصيل الحاصل ولذلك قال فى شرح المقاصد والحق هو التوقف

قوله تعالى وبدأ خلق الانسان من طين (أو جمع) لها عطف على قوله ايجاد (بعد التفرق) واحياء بعد الموت (كما يشعر به قوله تعالى) واذ قال ابراهيم (رب أرني كيف تحيي الموتى) الآية (أنى يحيي هذه الله بعد موتها) الى قوله وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما وقوله تعالى (وكذلك النشور وكذلك تخرجون) الى غير ذلك من الآيات المشعرة بالتفريق دون الاعدام والجواب أنها لا تنفي الاعدام وان لم تدل عليه وانما سيقت بيانا لكيفية الاحياء بعد الموت والجمع بعد التفرق لان السؤال وقع عن ذلك ثم هي معارضة بما سبق من الآيات المشعرة بالاعدام ولذلك قال في شرح المقاصد والحق التوقف (ثم الجنة والنار مخلوقتان الآن لقصة آدم وحواء) واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها بأكل الشجرة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه اجماع الامة قبل ظهور المخالفين قال في شرح المقاصد وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها (مع ظواهر مثل قوله تعالى في حق الجنة (أعدت) للمتقين أعدت للذين آمنوا بالله (وأزلفت) الجنة للمتقين وفي حق النار أعدت للكافرين (وبرزت) الجحيم للغاوين والحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مثل ونفخ في الصور خلاف الظاهر لا يعدل اليه بدون قرينة (قيل يمتنع خلقها في أفلاك هذا العالم لامتناع الخرق والالتئام) عليها وحصول العنصريات فيها وهبوط آدم منها (وفي عناصره لانها لا تسع جنة

---

الخ قيل هو مختار امام الحرمين حيث قال ويجوز العقل أن تعدم الجواهر ثم تعاد أو أن تبقى وتزول أعراضها ثم تعاد ولم يدل قاطع سمعي على تعيين أحدهما فلا يبعد أن تتغير أجسام العباد الى صفة التراب ثم تتركب على الوجه المعهود ولا يستحيل أن تعدم بالمرة ثم تعاد والله أعلم ولعل حقيقة التوقف انما هو بالنظر الى تعارض الآيات والا فقد تقدم ما يدل على أن المعاد هو جميع الاجزاء الاصلية المتفرقة وانه الراجح فليتدبر

عرضها) مثل (عرض السماء والارض) ولانه لامعنى للتناسخ الا عود الارواح الى الابدان مع بقائها فى عالم العناصر (و) يمتنع (فى عالم آخر لانه لاحتياجه الى محدد الجهات يكون كريا) كما مر فلا يلاقى هذا العالم الا بنقطة (فيلزم الخلاء بين العالمين) وهو محال (ولاشتماله) لامحالة (على عناصر لها أحياز طبيعية يلزم أن يكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان) ويلزم سكون كل عنصر فى حيزه الذى فى ذلك العالم لكونه طبيعياله وحركته عنه الى حيزه فى هذا العالم لكونه خارجا عنه وذلك محال ولو سلم عدم لزوم ذلك (ف) لا أقل من أنه (يلزم الميل اليه وعنه) وهو أيضا محال (ورد بمنع) امتناع الخرق والالتئام واستحالة الخلاء وغير ذلك من (المقدمات الفلسفية على انه لايمتنع كون العالمين فى محيط بهما) بمنزلة تدويرين فى ثخن فلك ولا يستلزم الخلاء (ولا) يمتنع (كون العناصر مختلفة الطبائع أو تحيزها فى أحد العالمين غير طبيعى) وليس التناسخ عود الارواح الى أبدانها بل تعلقها ببدن آخر فى هذا العالم (فان قيل) اذا كانتا مخلوقتين (فيلزم هلاكهما لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه) مع أنه خلاف المجمع عليه (قلنا يحمل الهلاك على غير الفناء) وهو الخروج عن الانتفاع كما يقال هلك الطعام (ولو سلم) كون الهلاك بمعنى الفناء (فالفناء لحظة لاينافى الدوام عرفا) ثم انه قال فى شرح المقاصد لم يرد نص صريح فى تعيين مكان الجنة والنار (والاكثرون على أن الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى و) أن (النار تحت الارضين والحق التوقف) وتفويض العلم الى العليم الخبير لما مر انه لم يرد نص صريح فى ذلك وان الآية محتملة

---

(قوله محتملة) لاحتمال أن يكون المراد من جنة المأوى جنة تأوى اليها أرواح الشهداء كما فى تفسير البيضاوى اهـ منه

---

(قوله ولانه لامعنى للتناسخ الخ) ومن ههنا يقال مامن مذهب الاوفيه قدم راسخ من التناسخ (قوله بل تعلقها ببدن آخر) المراد بالبدن الآخر مالا يكون فيه شئ من أجزاء البدن الاول والا فقد تقرر فيما سبق أن الحشر انما هو اعادة الشئ بعينه وبجميع أجزائه فافهم والحاصل

﴿فصل﴾ اتفق الاسلاميون على أن (سؤال القبر وعذابه وثوابه) يعني سؤال منكر ونكير في القبر وعذاب الكفار وبعض العصاة فيه وثواب المؤمن فيه (حق بالآيات والاحاديث المتواترة المعنى) أما الآية فكقوله تعالى في آل فرعون (النار يعرضون عليها غدوا وعشيا) أي قبل القيامة وذلك في القبر بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب وكقوله تعالى في قوم نوح (أغرقوا فأدخلوا نارا) والفاء للتعقيب بلا تراخ وكقوله تعالى لا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم (يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله) وأما الحديث فكقوله صلى الله عليه وسلم (القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران) وكالحديث المعروف (اذا وضع الميت في قبره الحديث) والمنكرون قالوا اللذة والالم والمسئلة والتكلم لا يتصور بدون العلم والحياة ولا حياة مع فساد البنية وبطلان المزاج ولو سلم فانا نرى الميت يبقى مدة من غير تحرك وتكلم ولا أثر تلذذ وتألم وربما يدفن في صندوق أو لحد ضيق لا يتصور فيه جلوسه بل ربما تأكله السباع أو تحرقه النار فيصير رمادا تذروه الرياح فكيف يعقل والجواب اجمالا أن جميع ذلك استبعاد لا ينفي الامكان واذ قد أخبر الصادق به وجب التصديق به (و) تفصيلا انه (ليس ببعيد أن يوسع القادر المختار اللحد) أو الصندوق (بحيث يمكن الجلوس فيه و) لا نسلم اشتراط الحياة بالبنية على انه يجوز (أن يبقى من الاجزاء

---

أن تعلق الروح بالبدن الذي فيه الاجزاء الاصلية من البدن الاول ليس تناسخا سواء كان في هذا العالم كما في احياء الاموات الواقع لبعض الانبياء والاولياء أو في الآخرة كما في المعاد والحشر الجسماني الذي أجمع عليه المسلمون فليتأمل (قوله بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة الخ) وذلك لان الظاهر من الادخال في أشد العذاب هو ادخال النار وظاهر أن الادخال في النار غير العرض عليها فاذا كان الادخال يوم القيامة كان العرض في غير ذلك اليوم واذ لم يكن بعده اتفاقا كان قبله ضرورة واذ لم يكن في الحياة الدنيا كان في القبر فاحفظه (قوله لا ينفي الامكان) وقد تقرر أن تأويل الاخبار

الاصلية) لمن أحرق (قدرما) يصلح بنية و (يقوم به الحياة و) ليس ببعيد (أن لا يشاهد الناظر ما يجرى على الميت) بل يخفيه الله عنه لحكمة لا اطلاع لنا عليها والقول بان تجويز أمثال ذلك يفضى الى السفسطة انما يتم فيما لم يقم عليه دليل ولم يخبر به الصادق (وقوله تعالى) مبتدأ خبره لا ينفى يعنى أن المنكرين تمسكوا بقوله تعالى (لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى) اذ لو كان فى القبر حياة ولا محالة يعقبها موت لانه لا خلاف فى احياء الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لا واحدة فان قيل ما معنى هذا الاستثناء ومعلوم أن لا موت فى الجنة قلنا هو منقطع أى لكن ذاقوا الموتة الاولى أو متصل على قصد المبالغة فى عدم انقطاع نعيم

---

الواردة انما يلزم لو امتنع حملها على الظاهر (قوله بل يخفيه الله عنه الخ) وذلك كما يخفى ما يجرى على النائم من اللذائذ والآلام عن اليقظان الناظر المشاهد له (قوله ولم يخبر به الصادق) عطف على قوله لم يقم عليه بطريق التوضيح فان المراد بالدليل هو السمع وذلك لان الكلام فى الممكنات التى يستبعد العقل وقوعها كما هو ظاهر والحاصل أن تجويز العقل وقوع أمثال تلك الممكنات انما يكون سفسطة اذا لم يقم على وقوعها دليل من المخبر الصادق فافهم (قوله لانه لا خلاف فى احياء الحشر الخ) أقول اتفاقهم على احياء الحشر لا يوجب أن يكون بحياة مسبوقة بموتة مسبوقة بحياة القبر لم لا يجوز أن تكون حياة الحشر هى حياة القبر الممتدة الى زمان الحشر اللهم الا أن يقال بتغاير الحياتين بالنوع كما يستفاد مما يأتى فتأمل (قوله لا واحدة) أى كما تصرح به الآية ان قيل يجوز أن لا يراد الوحدة بالعدد بل بالجنس المتناول لموتة الدنيا وموتة القبر أجيب بأنه يأباه صيغة المرة وتاء الوحدة كذا قيل (قوله ومعلوم أن لا موت فى الجنة كما هو واضح) فالاشكال فى الآية من وجهين اقتصر الشارح «مد ظله» على أحدهما فليتأمل جدا (قوله أو متصل على قصد المبالغة الخ) أقول ويمكن أن يجاب فى الاتصال بوجه آخر لكنه بعيد وهو أن يقال مبنى الاشكال كون لفظة فيها ظرفا لقوله لا يذوقون وأما لو جعلت ظرفا للاخبار المفهوم من الكلام فلا اشكال

الجنة بالموت بمنزلة التعليق بالمحال أى لو أمكنت فيها موتة لكانت الاولى التى مضت لكن ذلك محال فان قيل وصف الموتة بالاولى يشعر بموتة ثانية وليست الا بعد احياء القبر فتكون الآية حجة على المتمسك لا له أجيب بان المراد الاولى بالنسبة الى ما يتوهم فى الجنة و يقصد نفيها و بقوله تعالى (وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم) وقوله (ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين) ولو كان فى القبر احياء لكانت الاحياآت ثلاثة فى الدنيا وفى القبر وفى الحشر (لا ينفى) شئ من ذلك (عذاب القبر) لان اثبات الواحد والاثنين لا ينفى وجود الثانى أو الثالث على ان التعليق بأحد المحالين كاف فى المبالغة

---

اذ يصير حاصل المعنى أنهم لا يخبر منهم فى الجنة أنهم يذوقون الموت الا الموتة الاولى فانهم يخبر منهم فيها بأنهم ذاقوها قبل دخول الجنة (قوله أجيب بأن المراد الاولى بالنسبة الخ) أقول يمكن أن يجاب أيضا بان وصف الموتة بالاولى وصف بحال متعلقها أعنى ظارفها أى الموتة التى هى فى نشأته الاولى فلا تشعر بموتته الثانية بل انما تشعر بنشأته الثانية فلا اشكال بل أقول هذا الجواب أولى كما لا يخفى (قوله لكانت الاحياآت ثلاثة) أى لا اثنتين مع أن اثنتين تدلان على انحصارها فى الاثنتين هذا ثم أقول سلمنا أن الآية الثانية تدل بظاهرها على الانحصار المذكور لكن لا نسلم دلالة الاولى عليه بل هى دالة على احياآت ثلاثة لانها لما دلت على موتتين يعقب كلا منهما حياة كما يصرح به قوله فاحياكم وقوله ثم يحييكم فهى دالة على حياة ثالثة قبل الموتة الاولى اذ الموت عدم الحياة الذى يعقبها كما سبق اللهم الا أن يطلق الموت على العدم السابق على الحياة وان لم يسبقه الحياة ولا يبعد أن يقال ان التعبير بقوله وكنتم أمواتا دون قوله وما كنتم مشير اليه فافهم (قوله لان اثبات الواحد) ناظر الى التمسك بالآية الاولى أعنى قوله تعالى لا يذوقون فيها الآية (قوله والاثنين) ناظر الى الآيتين الاخيرتين أعنى قوله وكنتم أمواتا الخ وقوله أمتنا اثنتين الخ (قوله على أن التعليق الخ) هذه العلاوة أيضا ناظرة الى الآية الاولى فانها التى وقع فيها

و (الجواز أن لا يسمى ما يعقبه) أى عذاب القبر (موتا أو اندرج فى الموتة الاولى) تبعا (و) الجواز (أن يسكت عن بعض الاحياء) وهو ما فى القبر (لخفاء أمره) وضعف أثره فلا يصلح دليلا على ثبوت الالوهية ووجوب الايمان (أو) ما فى الحشر (لكونه معاينا) لانهم فيه فلا حاجة الى ذكره (وبالجملة الذى ثبت من الدين أن للميت نوع حياة قدر ما يتألم ويتلذذ به) وشهد بذلك الاخبار (وهل ذلك باعادة الروح) اليه (أم لا فيه تردد) وما يتوهم من امتناع الحياة بدون الروح ممنوع وانما ذلك فى الحياة الكاملة التى يكون معها القدرة والارادة والافعال الاختيارية وقد اتفقوا على أن الله تعالى لم يخلق فى الميت القدرة والافعال الاختيارية فلهذا لا تعرف

---

التعليق بالمحال على قصد المبالغة (قوله والجواز أن لا يسمى الخ وقوله أو اندرج الخ) أيضا ناظران الى الاولى كما هو واضح (قوله والجواز أن يسكت الخ) ناظر الى الاخيرتين لكنه لا يتم بالنسبة الى الاولى منهما لما سبق من منع دلالتها على الانحصار المذكور فليتأمل (قوله وشهد بذلك الاخبار) قال بعضهم لا حاجة الى القول بالحياة للميت اذ يجوز حينئذ التعذيب بدونها فانه انما يتوقف على الادراك والادراك ليس مشروطا بالحياة ونقل بعض الآخرين عن ابن الراوندى ان الحياة موجودة فى كل ميت لان الموت عنده لا يضاد الحياة بل هو كيفية عجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم والادراك أقول الحياة ان كانت عبارة عن مبدا الحس والحركة الارادية معا فوجودها فى الميت مستبعد جدا أو كانت عبارة عن مبدا الحس فقط أعم من أن يترتب عنها الحركة أولا فلا استبعاد فى وجودها فى الميت فهو أمر ممكن غير مستبعد أخبر به الصادق فوجب التصديق به فاحفظه وتأمله (قوله وانما ذلك فى الحياة الكاملة الخ) لعل المراد من الحياة الكاملة هى المعنى الاول الذى مر آنفا أعنى مبدأ الحس والحركة معا فحينئذ يظهر أن الروح هو أمر يتوقف على وجوده القدرة والارادة والافعال الاختيارية دون الادراك والحس الذى هو أثر الحياة الناقصة التى ثبت بالاخبار وجودها فى الميت غايته ان ذلك الامر لا ينافى الادراك بل يقويه وبهذا ظهر وجه

حيوية لأن أصابته سكتة قال فى شرح المقاصد ويشكل هذا بجوابه لمنكر ونكير على ماورد فى الحديث (ثم جميع أحوال القيامة من المحاسبة) المشار اليها بقوله تعالى ان الله سريع الحساب (وأهوالها) هول الوقوف وهول المسئلة وهول شهادة الشهود العشرة الالسنة والايدى والارجل والسمع والبصر والجلود والارض والليل والنهار والحفظة الكرام والحكمة فى المحاسبة والاهوال مع أن المحاسب خبير ظهور مراتب أرباب الكمال وفضائح أصحاب النقصان على رؤس الاشهاد زيادة فى لذات هؤلاء ومسراتهم وآلام أولئك وأحزانهم (والصراط) وهو جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والآخرون (والميزان والحوض وتفاصيل أحوال الجنة والنار أمور ممكنة أخبر بها الصادق) على مانطق به الكتاب والسنة (فوجب التصديق بها ولا استبعاد فى أن يسهل الله تعالى العبور على الصراط وان كان أحد من السيف وأدق من الشعر و) لا فى (أن يوزن صحائف الاعمال أو تجعل) أى يجعل الله الاعمال (أجساما نورانية) ان كانت حسنات (أو ظلمانية) ان كان سيآت كما يشاهد كثيرا فى النوم أجسام مخصوصة ويعبرها المعبر باعمال مخصوصة وبالعكس (فلا حاجة الى تأويل الصراط بطريق الجنة) المشار اليه بقوله تعالى

---

التردد فى أن حياة الميت باعادة الروح اليه أم لا فاحفظه فانه تحرير بديع (قوله ويشكل هذا) أى الاتفاق على عدم خلق القدرة والافعال فى الميت (قوله هول الوقوف) كما قال تعالى وقفوهم انهم مسؤلون الآية ثم قيل مدته ألف سنة وقيل أكثر (قوله وهول المسئلة) كما قال تعالى فوربك لنسئلنهم أجمعين (قوله والليل والنهار) قال عليه السلام ما من يوم وليلة على ابن آدم الا قال الليل أنا ليل جديد وعلى ماتعمل فى شهيد وكذلك اليوم وليس المراد من ذلك حصر الاهوال فانمنها أهوالا أخر كهول تطاير الكتب وهول تغير الالوان وهول المناداة بالسعادة والشقاوة الى غير ذلك مما هو مذكور فى المطولات (قوله يرده الاولون والآخرون الخ) ويشبه أن يكون المرور عليه هو المراد بورود كل أحد النار على ماقال تعالى وان منكم الا واردها كذا قيل

سيهديهم ويصلح بالهم (و) طريق (النار) المشار اليه بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم كما زعمه كثير من المعتزلة زعما منهم أنه بالمعنى المذكور لا يمكن المرور عليه ولو أمكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيامة (و) لا الى تأويله (بالادلة الواضحة و) لا (بالعبادات) كالصوم والصلاة ونحوهما (و) لا الى تأويل (الميزان بالعدل) كما زعمه بعض المعتزلة ذهابا الى أن الاعمال أعراض لا يمكن وزنها (أو) ب(الادراك) كما قيل فميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العقل والعلم

(فصل الثواب فضل من الله والعقاب عدل منه) لان الكل ملكه فلا ظلم منه ولا وجوب عليه ولا استحقاق من العبد خلافا للمعتزلة (ومعنى وجوبهما) على الله تعالى عندنا (أنه وعد أو وعيد فلا يخلف الله وعده) كما هو شأن الكريم فيثيب المطيع البتة انجازا لوعده (على خلاف فى الوعيد) فقيل الخلف فيه فضل وكرم يجوز اسناده اليه تعالى وفيه أنه يلزم الكذب فى اخباره تعالى مع الاجماع على بطلانه فالحق أن من تحقق العفو فى حقه يكون خارجا عن عموم اللفظ (ومعنى استحقاقهما) ترتبهما على الافعال والتروك و (ملاءمة اضافتهما الى الطاعات والمعاصى فى مجارى العقول والعادات) لا أنه حق لازم يستحقه العبد ويقبح على الله تركه (لانه لا واجب بمعنى اللازم الذى يقبح تركه (على الله) لا الثواب على الطاعة ولا العقاب على المعصية (ولان الطاعات وان كثرت لا تفى بشكر بعض النعم) فكيف يتصور استحقاق عوض عليها (ولانهما لو استحقا) بالمعنى المنفى عندنا (لما سقطا عن عاش) وأصر طول عمره (على الكفر ثم آمن أو) واظب مدة حياته (على الايمان) والطاعات (ثم كفر)

---

(قوله كالصوم والصلاة الخ) وكذا لا حاجة الى تأويله بالاعمال الرديئة التى يسئل عنها ويؤخذ بها وتأويل المرور عليها بالاشتغال بها وحينئذ يكون طوله وقصره بكثرتها وقلتها (قوله بمعنى اللازم الذى يقبح تركه الخ) فان الاستحقاق بهذا المعنى هو المتنازع

نعوذ بالله تحقيقاً للاستحقاق واللازم باطل بالاتفاق (وقول المعتزلة ان عدم وجوبهما يفضى الى التوانى فى الطاعات و) الى (الاجتراء على المعاصى) لان الطاعات مشاق ومخالفات للهوى لاتميل النفس اليها الا بعد القطع بلذات ومنافع تترتب عليها والمعاصى شهوات مستلذات لاتنزجر عنها النفس الا مع القطع بآلام ومضار تترتب عليها (وان ايجاب) الله (المشاق بلا) غرض (نفع يقابلها ظلم) وانه تعالى منزه عنه وذلك النفع هو الثواب (و) ان ايجاب المشاق لتحصيل المنفعة لكن (بلا مضرة فى تركها موجب لوجوب كل ما فى فعله منفعة) فلزم وجوب النوافل اذ لا مضرة فى تركها مع ما فى فعلها من المنفعة (مردود) خبر لقول المعتزلة (بان) كثرة الاخبار والآثار فى الوعد والوعيد يحصل بها الترغيب والترهيب و (مجرد جواز

---

فيه دونه بمعنى الترتب والملاءمة المذكورين فانه مما لانزاع فيه (قوله واللازم باطل الخ) قيل يجوز أن يكون موت المطيع على الطاعة والعاصى على المعصية شرطا فى استحقاق الثواب والعقاب وأجيب بأنه لو كان كذلك لم يتحقق الاستحقاق أصلا لانتفاء الشرط عند تحقق العلة وانتفاء العلة عند تحقق الشرط وفيه تأمل فليتأمل (قوله بلا غرض نفع يقابلها الخ) أى بلا وجوب غرض الخ وكذا قوله الآتى بلا مضرة الخ أى بلا وجوب مضرة الخ وذلك ليلزم الاستدلال على تقدير تمام مدعاهم ويدل على ارادة ذكره ما يأتى فى الجواب من قوله وان كان بدون الوجوب وقوله بعد تسليم لزومه (قوله بلا مضرة فى تركها الخ) الاولى للشارح أن يقول فى شرحه وتلك المضرة هى العقاب ليحسن تقابله بما قاله فى النفع لكن الامر فيه سهل (قوله بأن كثرة الاخبار والآثار الخ) أقول لايخفى أن قول الماتن بأن مجرد جواز الترك الخ جواب من شبهة المعتزلة الاولى أعنى الافضاء الى التوانى الخ وقوله مجرد الوقوع الخ جواب من الثانية أعنى ان ايجاب المشاق بلا نفع الخ وحاصل الاول هو أن كثرة الاخبار تفيد غلبة الوفاء بالوعد والوعيد فيكون كافيا فى الترغيب بالطاعة والترهيب من المعصية ولاحاجة الى القول بالوجوب اذ مجرد تجويز العقل ترك الثواب والعقاب من غير الظن بذلك الترك

الترك) أى ترك الثواب والعقاب (غير قادح) فى ذلك (و) ذلك لان (مجرد الوقوع) وان كان بدون الوجوب (كاف فى) ذلك (المقصود) الذى هو الترغيب والترهيب وفى عدم لزوم الكذب أيضا (وان الغرض) بعد تسليم لزومه (لاينحصر فيما ذكر) من المنفعة بل يجوز أن يكون شكرا فى مقابلة النعم السابقة أو حصول السرور للمكلف بالمدح على اداء الواجب واحتمال المشاق فى طاعة الله تعالى .

---

لايقدح فى الترغيب والترهيب فلا افضاء الى التوانى والاجتراء وحاصل الثانى أن مجرد وقوع النفع فى فعلها ووقوع المضرة فى تركها كاف فى المقصود الذى هو انتفاء الظلم ووجوب كل تافيه منفعة ولاحاجة الى الوجوب واللزوم اذا ظهر هذا ظهر الاختلال فى تحرير الشارح « مد ظله » من وجهين أحدهما جعل الجواب الثانى من تتمة الاول والثانى تفسير المقصود فى قوله كاف فى المقصود بما هو غير مقصود فى الجواب الثانى وأيضا جعل تارة كثرة الاخبار كافية فى حصول الترغيب والترهيب وتارة جعل مجرد الوقوع كافيا فليتدبر جدا (قوله وفى عدم لزوم الكذب أيضا) هذا جواب عن وجه آخر من وجوه احتجاج المعتزلة وهو أنه يلزم من عدم وجوب الثواب والعقاب الخلف والكذب فى الآيات والاحاديث الواردة فى تحقق الثواب والعقاب وحاصل الجواب ظاهر ثم الاولى حينئذ للشارح أن يتعرض لهذا الوجه فيما سبق أو يسكت من جوابه هنا لكن الامر فيه سهل (قوله بل يجوز أن يكون شكرا فى مقابلة النعم الخ) حاصله انا لانسلم أنه لولم يكن الغرض من ايجاب المشاق هو ايصال المنفعة التى هى الثواب فى مقابلتها لكان ظلما لم لايجوز أن يكون الغرض من ايجابها هو أداء الشكر فى مقابلة النعم السابقة الواردة عليه من الله تعالى لا ايصال الثواب انما يلزم الظلم عند عدم النفع وثواب فى مقابلتها لو لم تكن تلك المشاق مسبوقة بالنعم من الله من غير سابقة استحقاق هذا هو التحرير الذى يندفع به مايرد للناظرين هنا فتأمله جدا (قوله أو حصول السرور للمكلف الخ) ان قيل هذا من المنافع فهو اعتراف بما عليه المعتزلة قلت ممنوع فان مرادهم من النفع هو مافى الآجل كما صرح به تفسيره السابق بالثواب

(فصل لاخلاف) ابين المسلمين (فى خلود من دخل الجنة ولا فى خلود الكافر فى النار سوى الكافر حكما كأطفال المشركين فهم) عند بعضهم لا يعذبون بالنار بل (خدم أهل الجنة) لان تعذيب من لاجرم له ظلم ولقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر أخرى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون

---

وهذا السرور هو النفع فى العاجل (قوله لاخلاف فى خلود من دخل الجنة) أى خلود من دخل فيها وانما قال ذلك ولم يقل فى خلود المؤمن مع أنه مقتضى التقابل عما بعده لما يأتى ان المؤمن العاصى قد يدخل النار فخلوده فى الجنة انما يكون بعد دخولها لامطلقا (قوله ولا فى خلود الكافر الخ) سواء كان جاهلا أو معاندا وكذا من بالغ فى الطلب والنظر واستفرغ المجهود ولم ينل المقصود لكن قال الجاحظ ان هذا معذور لايليق بحكمة الخبير أن يعذبه مع بذل الجهد والطاقة من غير جرم وتقصير وقد قال الله تعالى وما جعل عليكم فى الدين من حرج كذا قيل لكن أقول لانسلم عدم نيل المقصود مع المبالغة فى الطلب واستفراغ الجهد من غير تقصير فى ذلك كيف وقد قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا الآية فليتأمل (قوله كاطفال المشركين) فان كفرهم ليس حقيقيا بالاعتقاد والعناد اذلا اعتقاد ولا عناد عندهم شرعا بل هو حكمى يعنى أن حكمهم حكم الكافر بتبعية أصولهم إما مطلقا كما عند الاكثرين أو فى الاحكام الدنيوية كما عند البعض (قوله عند بعضهم) أى المعتزلة كما فى شرح المقاصد (قوله بل خدم أهل الجنة) فلا يدخلون النار على ماروى فى الحديث المخصص للعمومات التى تمسك بها الاكثرون الآتى ذكرهم قريبا جمعا بين الادلة وأما تقديم مرويهم على ماروى عن خديجة الآتى قريبا أيضا فلعله لمرجح وجد فى هذا دون ذاك فتدبره (قوله ولقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر أخرى) ولعل هذه الآية مخصوصة عند هذا البعض عما هو بالنسبة الى الاحكام الاخروية والا فهم يجرون الاحكام الدنيوية لاصولهم عليهم كما سبق فافهم (قوله ولا تجزون الا ما كنتم تعملون) ان قيل هذه الآية كما تنفى عنهم التعذيب بالنار تنفى عنهم التنعيم بالجنة أيضا

وأما عند الاكثرين فهم كالكفار عنادا او اعتقادا لدخولهم فى العمومات ولما روى أن خديجة رضى الله عنها سألت النبى صلى الله عليه وسلم عن أطفالهم الذين ماتوا فى الجاهلية فقال هم فى النار (وقيل من علم الله فيه الايمان) والطاعة على تقدير بلوغه (ففى الجنة أو الكفر) والمعصية (ففى النار وأما من مات على الايمان وترك التوبة عن كبيرة) ارتكبها (فعندهم) يقطع بانه (يخلد فى النار) من غير عفو ولا اخراج منها (وعندنا لا) يقطع بالتعذيب فضلا عن التخليد (بل يعفى عنه عفوا تاما (أو يخرج من النار بعد حين) أيهما شاء الله تعالى (للنصوص) القاطعة (الشاهدة بانهم يخرجون من النار و) أنهم (يدخلون الجنة) قال الله تعالى فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز وقال من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة وقال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار قوم بعد ما صاروا حمما وقال من مات ولم يشرك بالله دخل الجنة وان زنى وان سرق الى غير ذلك

---

اذ حيث لا عمل مطلقا لا جزاء مطلقا قلت التنعيم قد يكون فضلا من الله من غير لزوم أن يكون جزاء لعمل فلا يدخل فى النفى بالآية بخلاف التعذيب فانه لا يكون الا جزاء لعمل فتنفيه الآية منهم قطعا فليتفطن فانه لا ينبغى الامساك عنه (قوله كالكفار عنادا واعتقادا الخ) تفصيل الكفار لا تعليل للتشبيه كما هو ظاهر فلا ينافى ما سبق (قوله من غير عفو ولا اخراج الخ) وما فى كلام البعض من أن صاحب الكبيرة عند المعتزلة ليس فى الجنة ولا فى النار فغلط نشأ من قولهم ان له منزلة بين المنزلتين أى حالة بين الكفر والايمان على ما سيأتى وأما ما ذهب اليه المرجئة من أن عصاة المؤمنين لا يعذبون أصلا وانما النار للكفار تمسكا فى الاول بمثل قوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنى وان سرق وفى الثانى بمثل قوله تعالى ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين فجوابه ان الاول انما ينفى الخلود دون الدخول وأن الثانى مخصوص بعذاب يكون على سبيل الخلود (قوله للنصوص القاطعة الخ) اعلم أن ههنا مقامين الاول مقام تحرير المطلوب والثانى مقام تحرير الاستدلال عليه أما الاول فهو

(وليس) دخول الجنة (قبل) دخول (النار وفاقا) فتعين العفو أو الانقطاع (ولان ثواب المستحق) بالايمان والطاعة (وعدا) عندنا (وعقلا) عندهم لايزول بارتكاب الكبيرة سمعا عندنا وعقلا على قاعدة الاعتزال فيكون لزوم ايصال الثواب اليه بحاله و (لايتصور) ذلك (الا بالخروج) من النار والدخول فى الجنة وهو المطلوب (ولان دوام عذاب من شرب جرعة خمر بعدما واظب على الطاعات) طول حياته (لولم يكن ظلما) على قاعدتهم (فلاظلم) أصلا ولو لم يستحق بهذا ذما فلاذم (فان احتجوا

أن صاحب الكبيرة ينحصر حاله عندنا فى واحد من الامرين أحدهما العفو التام والثانى العفو الغير التام والحاصل أن من أصحاب الكبائر من يعفى عنه بالمرة أى يدخل الجنة من غير سابقة الادخال فى النار ثم الاخراج منها ومنهم من لايعفى عنه بالمرة بل يدخل الجنة مع تلك السابقة وأما المقام الثانى فهو الاستدلال بوجهين أحدهما مايفيد أحد الامرين على التعيين أعنى العفو الغير التام وهو المشار اليه بقوله للنصوص القاطعة بأنهم يخرجون من النار وذلك لانه لاقائل بالخروج من النار وعدم دخول الجنة عقيبه والثانى مايفيدكلا الامرين لكن على سبيل البداية وهو المشار اليه بقوله وانهم يدخلون الجنة الخ وحاصله أن لنا نصوصا قاطعة على دخولهم الجنة ومعلوم أن ذلك ليس قبل دخول النار أى بأن يدخل الجنة ثم يخرج منها فيدخل النار اذ لاقائل بذلك أيضا فبقى ان دخول الجنة اما أن يكون من غير سابقة دخول فى النار فهو الامر الاول أو مع سابقة ذلك فهو الامر الثانى فاندفع ماتوهم ان فى الكلام اضطرابا اذ ذلك مبنى على توهم ان هذا الاستدلال وجه واحد وليس كذلك كما تقرر ويدل على أنه مشتمل على وجهين عطف قوله ويدخلون الجنة على قوله يخرجون من النار بالواو دون نحو الفاء الدال على أنه من تتمة السابق فتدبر فانه دقيق جدا (قوله فتعين العفو) ان كان دخول الجنة بلا سابقة دخول النار ثم الخروج منها فهو الامر الاول كما مر (قوله أو الانقطاع) ان كان بسابقة ذلك فهو الامر الثانى أعنى العفو الغير التام كما سبق أيضا (قوله على قاعدتهم) أى قاعدة المعتزلة فان احتمل

بعمومات الوعيد بالخلود) الشاملة للكافر وغيره كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها أبدا وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها (قلنا يخص بالكفار أو بمتعمد السيآت بقيد الاستحلال) فمعنى من قتل مؤمنا متعمدا من قتل مؤمنا مستحلا قتله اذ التعمد على الحقيقة انما يكون من المستحل (أو يحمل الخلود على المكث الطويل) والمكث الطويل سواء جعل معنى حقيقيا أو مجازيا أعم من أن يكون مع دوام كما فى حق الكفار أو انقطاع كما فى حق الفساق (أو نحو ذلك) كما يجاب عن آية من قتل مؤمنا بان التعليق بالوصف يشعر بالحيثية فيخص بمن قتل المؤمن لاعانه (جمعا بين الادلة) والمعتزلة (قالوا لو خرج الفاسق) من النار (لخرج

---

اتصاف أفعاله تعالى بالظلم والذم انما يتأتى على قاعدتهم فى الحسن والقبح لا على قواعدنا كما مر مفصلا (قوله فمعنى من قتل مؤمنا متعمدا الخ) ان أراد أن المعنى الحقيقى للتعمد هو المستحل على انهما مساويان كما يصرح به تعليله بقوله اذ التعمد على الحقيقة الخ كان الاولى للمصنف أن يقتصر على قوله أو بمتعمد السيئات من غير التقييد بقيد الاستحلال أو يقول بدل قوله أو بمتعمد الخ أو بمرتكب الخ لئلا يلزم تكرار اعتبار قيد الاستحلال فى العبارة وان أراد ان المراد من المتعمد فى الآية هو المستحل بطريق اطلاق العام على الفرد الكامل كان الاولى للشارح فى التعليل أن يقول اذ التعمد الكامل انما يكون من المستحل فافهم (قوله والمكث الطويل سواء جعل الخ) اشارة الى دفع ما أورد فى حمل الخلود على المكث الطويل من أن الخلود حقيقة فى التأبيد لتبادره الى الفهم منه ولتأكيده بالتأبيد واتحاد المؤكد والمؤكد فى المعنى ضرورة والعمومات المقترنة بالخلود متناولة للكفار والمراد فى حقهم التأبيد وفاقا فاذا كانت متناولة للفساق أيضا فالمراد منه فى حقهم اما التأبيد أيضا فهو مطلوب الخصم أو المكث الطويل فلا يخلو اما أن يكون معنى حقيقيا أيضا فيلزم اطلاق المشترك على معنيين أو مجازيا فاطلاق اللفظ على الحقيقى والمجازى معا وكلاهما خلاف ما عليه الاكثرون كما قرر فى محله وحاصل الدفع ان حمل الخلود على المكث الطويل سواء كان معنى

الكافر) منها (لتناهيهما) معصية (قلنا لا نسلم) تناهي الكفر قدرا ولو سلم فلا نسلم (عليه التناهي) بل انما يخرج الفاسق بفضل الله تعالى ورحمته ووعده ومغفرته (ولا) نسلم (صحة القياس في مقابلة النص ولا في الاعتقاديات) لان القياس انما يفيد الظن ولا عبرة بالظن في الاعتقاديات (ثم) اعلم أنه لا خلاف في أن من آمن بعد الكفر والمعاصي فهو من أهل الجنة بمنزلة من لا ذنب له ومن كفر نعوذ بالله بعد الايمان والعمل الصالح فهو من أهل النار بمنزلة من لا حسنة له وانما الكلام فيمن آمن وعمل صالحا وآخر سيأ واستمر على الطاعات والكبائر كما يشاهد من الناس فعندنا مآله الى الجنة ولو بعد النار واستحقاقه للثواب والعقاب بمقتضى الوعد والوعيد من غير حبوط والمشهور من مذهب المعتزلة أنه من أهل الخلود في النار اذا مات قبل التوبة فأشكل عليهم الامر في ايمانه وطاعاته وما يثبت من استحقاقاته كيف زالت فقالوا بحبوط الطاعات ومالوا الى أن السيآت يذهبن الحسنات حتى ان (الجمهور منهم على أن الكبيرة الواحدة تحبط) ثواب (جميع الطاعات مخالفة للنص) قال الله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره (والعقل) بانه لا يحسن من الحكيم الكريم

---

حقيقيا أو مجازيا لا يجوز شيأ من الامرين اذ هو معنى واحد مطلق يصدق في حق الكفار مع التأبيد وفي حق الفساق مع الانقطاع ولا نسلم ان التأبيد في نحو قوله خالدين فيها أبدا تأكيد لم لا يجوز أن يكون تقييدا (قوله لتناهيهما معصية) حاصله ان الكفر والفسق يشتركان في كون كل منهما معصية والمعصية متناهية أما زمانا فظاهر وأما قدرا فلانه لا شئ من المعصية الا ويوجد ماهو أشد منها فجزاء المعصية يجب أن يكون متناهيا تحقيقا لقاعدة العدل (قوله لا نسلم تناهي الكفر قدرا) أي وان سلم تناهيه زمانا (قوله بمنزلة من لا ذنب له الخ) بمعنى أنه لا يعاقب على ذنوبه فان الايمان يجب الكفر كما في الحديث لكن بالنسبة الى حقوق الله لا تبعة الآدميين على ماصرح به الدواني فهذا احباط لا نزاع فيه وكذا ما في صورة

ابطال ثواب ايمان العبد ومواظبته على الطاعات طول حياته بتناول جرعة من الخمر على أن ابطال الحسنة بالسيئة ليس أولى من العكس كيف وقد قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيآت (والبعض) الآخر منهم (على أن أيا من الطاعات والمعاصى أربت) أى زادت على الاخرى (أجرا أووزرا) لاعددا فرب كبيرة يغلب وزرها أجر طاعات كثيرة ولاسبيل الى ضبط ذلك بل هو مفوض الى علمه تعالى (أحبطت الاخرى محضا بأن يسقط الاقل ولا يسقط من الاكثر شئ أو) أحبطتها (موازنة بان يسقط الاقل و يسقط مايقابله من الاكثر) مثلا من له مائة جزء من العقاب اذا كتسب ألف جزء من الثواب فانه يسقط عنه العقاب ومائة جزء من الثواب بعقابلته و يبقى له تسعمائة جزء من الثواب ومن له مائة جزء من الثواب واكتسب ألفا من العقاب سقط ثوابه ومائة جزء من عقابه (وتمسكوا) فى ذلك (بمثل) قوله تعالى أولئك (حبطت أعمالهم لاتبطلوا صدقاتكم) بالمن والاذى وقوله تعالى ولاتجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض (أن تحبط أعمالكم و) الجواب أنه (لايفيد المتنازع) فيه (وهو بطلان حسنة كاملة بسيئة سابقة أولاحقة) وانما يفيد أن من عمل عملا استحق له الذم وكان يمكنه أن يعمله على وجه يستحق به المدح والثواب

---

العكس الآتى (قوله بتناول جرعة خمر) فانه بمنزلة من خدم كريما مائة سنة حق الخدمة ثم بدت له مخالفة أمر من أوامره فهل يحسن منه رفض حقوق تلك الخدمات ونقض ماعهد ووعد له من الحسنات وتعذيبه عذاب من واظب مدة الحياة على المخالفة والمفسدات وأيضا لو كانت كبيرة محبطة لثواب الطاعة لكانت منافية لصحتها كالردة وأيضا استحقاق الثواب انما هو لكون الطاعة حسنة وامتثالا لأمره تعالى وهذا متحقق مع الكبيرة فيتحقق أثره لزوما على قاعدتهم (قوله وهو بطلان حسنة كاملة الخ) وهى مالا يكون حسنها مشروطا بترك السيئة التى قالوا بحبوطها وذلك كصلاة صحيحة من مؤمن صدر عنه سيئة سابقة ولا حقة فانه عندنا لاتحبط تلك السيئة هذه الصلاة لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة الآية وعندهم تحبطها وأما التى

يقال انه أحبط عمله كالصدقة مع المن والاذى و بدونهما (وعورض بمثل) قوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والزموا) أى ردوا عما يقبلونه (بانه لا كبيرة يربى وزرها على أجر معرفة الله فيجب) عليهم (أن يدرؤابها) أى يقولوا بدرئها (جميع الكبائر) فاذا لم يفعلوا ذلك بطل هذيانهم بتغالب الاعمال وسقوط أقلها باكثرها

﴿ فصل ﴾ اتفقت الامة على أنه تعالى عفو غفور يعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا وان جاز عقلا لان الكل ملكه تعالى ومنع البعض الجواز العقلى أيضا لانه مخالف لحكمة التفرقة بين من أحسن غاية الاحسان ومن أساء غاية الاساءة وضعفه ظاهر وعند الاصحاب (يجوز العفو عن الكبائر بدون التوبة) أيضا (لأن العقاب حقه تعالى فله اسقاطه) بل يحسن لان فيه نفعا للعبد من غير ضرر لاحد (ويدل على الوقوع مثل) قوله تعالى وهو الذى يقبل

---

(قوله ويدل على الوقوع) أى وقوع العفو فلآية الاولى تدل على وقوعه بعد التوبة والثانية أعنى ويعفو عن السيئات على وقوعه مطلقا وكذا البواقى اه منه

---

يكون حسنها مشروطا بترك السيئة كالصدقة فان حسنها مشروط بترك المن عليها فهى ليست حسنة كاملة بنفسها فاذا صدرت عن مؤمن مع المن والاذى فلا شك فى حبوطها بهما وهذا مما لا نزاع فيه ومن هنا يظهر وجه ما مر من احباط الكفر لحسنات المؤمن أعاذنا الله تعالى فتدبره (قوله عن الصغائر مطلقا) أى قبل التوبة وبعدها وقوله ولا يعفو عن الكفر أى قبل التوبة الصادقة بالايمان (قوله قطعا) أى بلا خلاف بيننا وبين المعتزلة وهو قيد للمسائل الثلاث ان قيل الكفر أيضا من الكبائر فما وجه التعرض له بخصوصه بعد التعرض لحكم مطلق الكبائر قلت وجهه أن الكفر وان كان حكمه بعد التوبة كحكم سائر الكبائر بعدها لكن عتاز حكمه قبل التوبة من حكم سائرها قبلها فان سائر الكبائر قبل التوبة عندنا تحت المشيئة يحتمل العفو وعدمه وعندهم لا يعفى عنها بخلاف الكفر فانه قبل التوبة غير معفو عنه اتفاقا ولذا خصه من بينها بالتعرض له بخصوصه فافهم (قوله وضعفه ظاهر) وذلك

التوبة عن عباده (ويعفوعن السيآت و يعفوعن كثير إن الله يغفر الذنوب جميعا) ان ربك لذومغفرة للناس على ظلمهم (و) يدل (على نفيه فى الشرك) قوله تعالى (ان الله لايغفر أن يشرك به) الآية (وفى الاحاديث أيضا) دلالة على الوقوع (والتخصيص) أى تخصيص العفو فى تلك النصوص (بالصغائر أو بما بعد التوبة أوالحمل) بالرفع أى حمل العفوفيها (على تأخير العقوبات المستحقة) فمعنى يعفو يؤخر العقوبة (مع كونه خلاف الظاهر) بلادليل وتخصيص العام بلامخصص وتقييد الاطلاق بلا قرينة (و) خلاف (صريح الاحاديث لايصح فى البعض) كقوله تعالى ان الله لايغفر أن يشرك به الآية لان المغفرة بالتوبة تعم الشرك ومادونه فلايصح التفرقة وكذا تعم كل عاص فلا يلائم التعليق بمن يشاء المفيد للبعضية

---

لانه انما يلائم عدم الوقوع لاعدم الجواز والكلام فيه (قوله أو الحمل على تأخير العقوبات) أو على وضع الآصار عنهم من التكاليف المهلكة التى كانت على الامم السالفة أو على ترك مافعل ببعض الامم من المسخ وكتابة الآثام على الجباه ونحوه مما يفضحهم فى الدنيا (قوله مع كونه خلاف الظاهر الخ) ناظر الى الحمل على تأخير العقوبات ونحوه وقوله وتخصيص العام الخ ناظر الى التخصيص بالصغائر وقوله وتقييد الاطلاق الخ ناظر الى تخصيصه بما بعد التوبة فافهم (قوله وكذا تعم كل عاص) أى تعم المغفرة بالتوبة فى هذه الآية كل عاص بما دون الشرك وانما قيدناه بالعاصى بما دونه ولم نعممه على مطلق العاصى مشركا أو غيره لئلا يكون هذا التعميم تكرار التعميم السابق من غير فائدة وبالجملة الاولى أن يقول وكذا لايلائم التعليق الخ من غير تعرض التعميم ثانيا كما لايخفى على الفطن (قوله المفيد للبعضية) قد يقال لاحاجة فى ابطال حمل المغفرة على مابعد التوبة الى اعتبار افادة البعضية بان يكون التعليق للمغفورله بل اعتبار تعليق نفس المغفرة بالمشيئة يكفى فى ابطال ذلك لان المغفرة بعد التوبة واجبة على الله عندهم والواجب لايجوز أن يعلق بالمشيئة والارادة وقد يجاب بان المغفرة وترك العقاب على الكبيرة ليس واجبا عندهم كثواب المطيع بل هو بمقتضى الوعد ولو سلم فقصد الدوان كان واجبا عليه فهو بمشيئته

وكذا مغفرة الصغائر لمن يجتنب الكبائر على أن فى تخصيصها اخلالا بالمقصود أعنى التهويل بشأن الشرك ببلوغه النهاية فى القبح بحيث لا يغفر ويغفر ما سواه ولو كبيرة (وقالت المعتزلة يمتنع) العفو عن الكبائر بدون التوبة (سمعا بالنصوص الواردة فى وعيد الفساق) وأصحاب الكبائر إما بالخصوص كقوله تعالى فى المتولى عن الزحف ومأواه جهنم وبئس المصير وإما بالدخول فى عمومات الوعيد (فان الخلف) فى الوعيد (والكذب) فى الاخبار (نقص لا يجوز على الله) تعالى (وعقلا بانه اغراء على القبيح) لان المكلف يتكل على العفو ويرتكب القبائح وهذا قبيح يمتنع اسناده اليه تعالى (ورد) الاول (بانهم داخلون فى عمومات الوعد) بالثواب ودخول الجنة (أيضا مع

---

وارادته فحينئذ يصح تعليقه وفيه نظر فان العقاب بعد التوبة ظلم عندهم فيجب تركه على ما صرحوا به والواجب وان كان فعله بالارادة لا يعلق بالمشيئة كقضاء الدين والوفاء بالنذر على أن التحقيق هو أن هذا ليس تعليق الفعل بالمشيئة بمنزلة أن يقال يغفر مادونه ان شاء بل هو تقييد للمغفور له فان معناه لمن يشاء دون من لا يشاء كما هو ظاهر (قوله وكذا مغفرة الصغائر الخ) أى كما أن تخصيص المغفرة فى الآية بما بعد التوبة لا يلائم التعليق بمشيئته لعمومها كذلك تخصيص المغفرة فيها بالصغائر لا يلائم ذلك التعليق لعمومها بجميع الصغائر فافهم وأقول وكذا حمل المغفرة على تأخير العقوبات لا يصح فيها لعمومه الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة ولا يلائم التعليق ثم اعلم أن التعبير بعدم الملاءمة لعله اشارة الى أنه يمكن أن يقال ان التعليق قيد واقعى لا احترازى فتدبره جدا (قوله على أن فى تخصيصها اخلالا بالمقصود الخ) أى فى تخصيص المغفرة بما بعد التوبة اخلالا بالمقصود الخ وأقول بكون المقصود من الآية التهويل بشأن الشرك والتفرقة بينه وبين مادونه يظهر ايضا ان التعليق بالمشيئة ليس فى نفس الفعل أعنى المغفرة لان التفرقة انما تحقق بالعلم بوقوع المغفرة فيما سوى الشرك دونه وتعليقها بالمشيئة يخل بذلك فليتأمل (قوله يمتنع العفو عن الكبائر بدون التوبة الخ) أى بخلاف العفو عنها بدونها كما هو عندنا أقول ويظهر من هذا وجه آخر على عدم تخصيص المغفرة فى الآية السابقة بما بعد التوبة كان يقال تخصيصها به لا يلائم مغفرة

بطلان الخلف فيه اجماعا) بخلافه فى الوعيد فانه ربما يعد كرما والحق ما أشير اليه سابقا من أن من تحقق العفو فى حقه يكون خارجا عن عموم اللفظ (و) الثانى (بان مجرد احتمال العفو به يكون زاجرا) للعاقل عن ارتكاب الباطل (فكيف مع الرجحان) بالآيات القاطعة بالعذاب والوعيدات الشائعة فى ذلك الباب فكيف يكون احتمال تركها بل وقوعه فى الجملة وبالنسبة الى مالا يعلمه الا الله مفضيا الى الاغراء ألا ترى أن قبول التوبة مع وجوبه عندكم وعزم كل أحد عليها غالبا ليس باغراء (واذا جاز

---

الصغائر بدونها فان الآية حينئذ تدل على أن مغفرة ماسوى الشرك من المعاصى بالتوبة ولو كانت صغائر وليس كذلك فحينئذ يجوز أن يكون ماسبق عن الشارح من قوله وكذا مغفرة الصغائر اشارة الى هذا فليتفطن (قوله بخلافه فى الوعيد) أى بخلاف الخلف فى الوعيد فانهم يجوزونه ثم انهم فى ذلك التجويز تارة يعولون على منع كونه كذبا حيث يقولون ان الكذب انما يكون فى الماضى دون المستقبل لكنه ظاهر البطلان فان الاخبار بالشئ على خلاف ماهو به كذب سواء فى الماضى والمستقبل وتارة على أن هذا وان كان كذبا لكنه حسن فلا يمتنع عليه تعالى وذلك توقف العفو الذى هو غاية الكرم عليه وكل ما لا يوجد الحسن الا عند وجوده فهو حسن ولعل الشارح مد ظله الى هذا أشار بقوله فانه ربما يعد كرما وفيه نظر ولذا قال الشارح والحق ما أشير اليه سابقا الخ (قوله خارجا عن عموم اللفظ) قد يقال صيغة العموم تدل على ارادة كل فرد مما يتناوله اللفظ بمنزلة التنصيص باسمه الخاص فاخراج البعض منها بدليل متراخ نسخ وهو لايجرى فى الخبر للزوم الكذب انما التخصيص الاتيان بدليل متصل دال على أن المخصوص غير داخل فى العموم وهو لايوجد فى عمومات الوعيد وأجيب بأنه ممنوع فان ارادة الخاص من العام والمقيد من المطلق شائع من غير دليل متصل والمذهب عند الشافعية هو أن دليل الخصوص والتقييد وان كان متراخيا فهو بيان لانسخ أقول وعلى تسليم لزوم الاتصال نقول عادة الكريم هو أنه يعلق وعيده بمشيئته فى نفسه وان لم يتلفظ به فالدال على تخصيصه متصل أبدا بخلاف

العفو عن الكبائر بدون التوبة فمع الشفاعة أولى) وقد (قال الله تعالى استغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) أى لذنوب المؤمنين وتم الكبائر (وقال النبى صلى الله عليه وسلم ادخرت شفاعتى لاهل الكبائر من أمتى فثل) قوله تعالى (لايقبل منها شفاعة و) قوله تعالى (لاتنفعهم شفاعة الشافعين) والضمير فى منها ولا تنفعها للنفس العامة فى قوله تعالى واتقوا يوما لاتجزى نفس عن نفس شيأ (بعد) تسليم كون الكلام لعموم السلب لا سلب العموم و (تسليم عموم الازمان والاحوال يخص بالكفار) خبر لقوله فثل (جمعا بين الادلة) هذا (ثم لاخفاء فى ورود الشرع بالشفاعة) كامر (فحملها المعتزلة على طلب المنافع) للمطيعين والتائبين برفع الدرجات وزيادة الثواب (ويلزمهم) اذا كانت الشفاعة بمعنى طلب المنافع لا اسقاط المضار فقط (أن يكون من سأل الله زيادة كرامة للنبى شافعاله) وهو باطل وفاقا (وأما الحمل على) شفاعة (الصغيرة أو ما بعد التوبة فظاهر البطلان) لما مر من قوله صلى الله عليه وسلم ادخرت شفاعتى لاهل الكبائر ولان الصغائر مكفرة عندهم

---

وعده فالخلف فيه انما هو بالنظر الى ظاهر القول فتدبره (قوله فمع الشفاعة أولى الخ) وقد يستدل على العفو بالشفاعة بقوله تعالى فى حق الكفار فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان سوق الآية يفيد أن الشفاعة تنفع ذنوب غير الكفار لان القصد تقبيح الكفر وتخييب رجائهم بانهم لاتنفعهم الشفاعة فلو لم تنفع الشفاعة أحدا لما كان فى تخصيصهم زيادة توبيخ لهم لكن فيه تأمل فان ماذكر انما يدل على ثبوت مطلق الشفاعة ولا نزاع فيه ولا يدل على عمومها الكبائر وهو المتنازع وقد يجاب بان الاستدلال مبنى على ما يأتى عن بعض الاصحاب من أن الشفاعة حقيقة لايجوز أن تكون لزيادة المرتبة والمنافع بل هى لاسقاط المضار والصغائر مكفرة باجتناب الكبائر فتعين أن تكون لاتيان الكبائر فاثبات مطلق الشفاعة اثبات للمطلوب فتدبر (قوله وهو باطل اتفاقا الخ) واعترض بانه يجوز أن يعتبر فيها زيادة قيد ككون الشفيع أعلى حالا من المشفوع له أو كون زيادة المنافع واقعة البتة لسؤاله وطلبه فلا يلزم أن يكون من سأل الله تعالى زيادة

باجتناب الكبائر وترك العقاب بعد التوبة واجب عندهم فليس للشفاعة كبير معنى (ثم الكبيرة هى التى تشعر بقلة الاكتراث بالدين أو التى خصت) فى كلام الشارع (بالوعيد وقيل كل معصية فهى بالاضافة الى مادونها كبيرة و) بالاضافة (الى مافوقها صغيرة) وظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيآتكم يدل على أن الكبائر متميزة عن الصغائر بالذات لا بالنسبة والاعتبار لانه لا يتصور حينئذ اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هى دون الكل وأنى للبشر ذلك (وقيل) كما فى رواية ابن عمر رضى الله عنهما (هى الشرك) بالله تعالى (والقتل) بغير حق (والقذف) أى قذف المحصنة بالزنا (والزنا والفرار من الزحف والسحر وأكل مال اليتيم والعقوق) أى عقوق الوالدين المسلمين (والالحاد فى الحرم وقد يزاد) كما فى رواية أبى هريرة رضى الله عنه اكل (الربا و) فى رواية على رضى الله عنه (السرقة وشرب الخمر)

❁(فصل) فى (التوبة) هى فى اللغة الرجوع يقال تاب اذا رجع و (فى الشرع هى الندم عن المعصية لكونها معصية) فان الندم عن المعصية لاضرارها ببدنه أو اخلالها بعرضه أو ماله لا يكون توبة وأما الندم لخوف النار فهل يكون توبة فيه تردد مبنى على أن ذلك هل يكون ندما عنها لقبحها ولكونها معصية أم لا وكذا الندم عنها لقبحها مع غرض آخر وقال فى شرح المقاصد الحق أن جهة القبح ان كانت

---

ثواب النبى صلى الله عليه وسلم شافعاله لكن فيه تأمل فليتأمل (قوله على أن الكبائر متميزة الخ) أقول هذا انما يتم لو كان اضافة الكبائر الى ما أضيف اليه للاستغراق وأما لو كانت للجنس فلا اذ يصير حاصل الآية ان اجتناب أى سيئة من السيئات مكفرة لما هى صغيرة بالنسبة اليها وهذا المعنى صحيح مع القول بالتمايز بالاعتبار أيضا فتأمل (قوله تاب أى رجع) فاذا أسند الى العبد أريد رجوعه عن الزلة بالندم واذا أسند الى الله تعالى أريد رجوعه تعالى بالطافه الى العباد (قوله وأما الندم لخوف النار الخ) أى الندم فى الدنيا لخوف نار الآخرة وكذا التوبة عند مرض مخوف

بحيث لو انفردت لتحقق الندم فتوبة والافلا ثم معنى الندم تحزن وتوجع على أن فعل وتمنى كونه لم يفعل (وقيل) لابد (مع) ذلك من (العزم على الترك في الاستقبال) واعترض بأن فعل المعصية في المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول أو جنون أو موت

---

فيه تردد مبنى على أنه هل هو ندم للمعصية وقبحها أم ندم للخوف فتكون بمنزلة ايمان اليأس والظاهر من كلام النبي صلى الله عليه وسلم قبولها مالم تظهر علامات الموت كذا قيل وانما قيدنا الندم بما في الدنيا لان الندم في الآخرة ليس بتوبة قطعا فلا يكون مقبولا (قوله ثم معنى الندم الخ) أى معناه الشرعى عند الاشاعرة كما يظهر مما يأتى (قوله وتمنى كونه الخ) عطف على تحزن ولا بد منهما لان مجرد الترك ليس بتوبة لقوله عليه السلام الندم توبة (قوله في الاستقبال) قيد الترك لا للعزم فان القائل بلزوم العزم يريد به العزم حال الندم والتوبة كما هو ظاهر (قوله واعترض الخ) حاصل الاعتراض انا لا نسلم أن العزم على الترك في الاستقبال مما لابد منه في التوبة وذلك لان تحقق هذا العزم موقوف على تحقق أمرين أحدهما خطور فعل السيئة في الاستقبال والثانى كون ذلك الفعل مقدورا اذ لو انتفى واحد منهما لم يتحقق العزم على الترك ضرورة كما صرح به ومعلوم أن كلا منهما ينتفى أحيانا أما الاول ففى صورة الذهول لنحو موت أو جنون وأما الثانى فكما في صورة عروض آفة فلا يتم القول بانه مما لابد منه في التوبة وحاصل الجواب أن الاعتراض انما يتجه لو أريد أنه مما لابد منه مطلقا أما لو أريد أنه مما لابد منه عند تحقق الخطور والاقتدار المذكورين فلا كما هو ظاهر نعم بقى أنه لو عرض آفة للقدرة لكن يتوقع زوالها وعود القدرة في الاستقبال فهل يلزم العزم المذكور حينئذ أم لا والذى يظهر لنا هو لزومه كما لا يخفى فحينئذ يظهر أن ما قاله في شرح المقاصد من أنه يتوهم أن تقدير القدرة قيد للترك لا للعزم أى يجب العزم على أن لا يفعل على تقدير القدرة حتى يجب على من عرض له آفة أن يعزم على أن لا يفعل لو فرض وجود القدرة له وبه يشعر ما قاله في المواقف انتهى لا يخلو من مناقشة فتنبه ثم لى في هذا المقام بحث يسقط به الاعتراض بالمرة وهو أن لزوم الشئ للشئ قد يكون بحسب الواقع ونفس الامر بمعنى أنه لا ينفصل عنه قطعا كما هو بين النار

أوغيرذلك وقد لا يقتدر عليه لعروض آفة فلا يتصور العزم على الترك لما فيه من الاشعار بالاختيار وأجيب بان المراد العزم على الترك على تقدير الخطور والاقتدار لكن النادم عن المعصية لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم فذكره فى التعريف انما هو

---

والحرارة وقد يكون بحسب اعتبار المعتبر من نحو الشارع بمعنى أن الشارع مثلا اعتبره فيه للاعتداد به وجعله قيدا لصحته بحيث لو تحقق القيد كان المقيد صحيحا فى نظره ولو لم يتحقق لم يكن صحيحا فيه كما هو المراد به فى قول هذا القائل بين العزم المذكور والتوبة ومعلوم أن انتفاء اللازم فى بعض الاحيان انما يقدح على القول باللزوم بالمعنى الاول الواقعى دون المعنى الثانى الشرعى بل هو مصحح له اذ لو لم ينتف ولم ينفك عنه أبدا لم يكن لايجاب الشارع له وجعله لازما معنى كما بين فى محله فظهر أن منشأ الاعتراض هو اشتباه أحد اللزومين بالآخر على ما لا يخفى على المتأمل فى المقام والكلام ان قيل يمكن أن يحرر اعتراض المعترض على وجه يتجه على القول بارادة اللزوم الشرعى بأن يقال ارادته لو كان العزم المذكور مما لا بد منه فى التوبة لزم أن لا تجب التوبة الا عند تحقق العزم واللازم باطل لانها من الواجبات المطلقة لا المقيدة قلت فيدفع حينئذ بأن القائل لم يجعل العزم قيدا لوجوبها بل لصحتها والاعتداد بها كما سبق فلم يلزم كونها من الواجبات المقيدة ان قيل يحتمل أن يحرر على وجه يتجه على تسليم كونه قيدا لصحتها بأن يقال أراد أنه لو كان قيدا لصحتها لزم أن لا تصح الا عند تحققه مع أنها صحيحة بدونه قلت فحينئذ للقائل أن يدفعه بأن هذا أول النزاع أو يتمسك بالواجب المذكور فى الشرح فتفطنه واحفظه فانه غاية تحرير المقام (قوله لكن النادم من المعصية الخ) أقول فيه نظر اما أولا فلأنه يفيد بظاهره ان المراد بلزوم العزم فى التوبة هو اللزوم بمعنى عدم الانفكاك فى الواقع وقد مر أنه ليس كذلك بل المراد هو اللزوم الشرعى وأما ثانيا فلأنه على تقدير تسليمه ينافى ما سبق مما حاصله أن النادم عند الذهول وعروض الآفة لا يتحقق له العزم على الترك ان قيل لعله حينئذ أراد بالعزم هنا هو العزم عند تحقق الخطور والاقتدار لا مطلقا قلت هو أيضا ليس لازما لا ينفك عن النادم ضرورة أنه من الامور الاختيارية فله أن لا يعزم على الترك أصلا كما هو

للبيان والتقرير (وقالت المعتزلة) انه يكفي في التوبة (اعتقاد أنه أساء وأنه لو أمكنه رد تلك المعصية لردها) ولا حاجة الى الاسف والحسرن لان الحزن لتوقع الضرر ولا ضرر مع الندم ولان العاصي مكلف بالتوبة كل وقت ولا يمكنه تحصيل الغم والحزن فيه (وهي واجبة) وفاقا لكن عندنا (سمعا لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا (وقالوا عقلا لما فيها من دفع الضرر) أي ضرر العقاب (وكذا ثبوت القبول) فانه واجب عندهم عقلا حتى قالوا ان العقاب بعد

---

واضح فتأمله فانه دقيق (قوله وانه لو أمكنه رد المعصية الخ) بالواو الجامعة لا باو الفاصلة كما في بعض النسخ المحرفة فان مجرد اعتقاد أنه أساء غير كاف في تحقق التوبة عندهم بل يعتبر الندم فيها عندهم أيضا كما تفيده عبارة الشارح في التعليل الآتي على عدم الاحتياج للحزن بقوله ولا ضرر مع الندم فلا بد في التعريف من قيد آخر يفيد اعتبار الندم عندهم أيضا وهو قوله وانه لو أمكنه رد المعصية الخ ان قيل اذا كان الندم معتبرا في التوبة عندهم أيضا يلزم اعتبار الحزن فيها عندهم كما عند الاشاعرة لما سبق واعتبار الحزن في معنى الندم فيلزم تساوي المذهبين ويناقض ما يأتي قريبا من عدم الحاجة عندهم الى الحزن قلت اعتبار الحزن في معنى الندم انما هو على رأي الاشاعرة كما أشرنا اليه سابقا لا مطلقا فالندم عند المعتزلة هو التمني انه لم يفعل فقط من غير اعتبار الحزن ولذا عبروا عنه بقولهم وانه لو أمكنه ردها الخ بخلاف الاشاعرة فانهم أخذوا فيه قيد التمني والحزن معا كما مر فافترقا فتأمله (قوله ولان العاصي مكلف الخ) أقول قوله كل وقت اما أن يكون ظرفا للتوبة فيكون المعنى أن الشخص بعد ما عصى فهو مكلف بأن يتوب في كل وقت من أوقات حياته فيرد أنه ممنوع لما يأتي أنه لا يلزم تجديدها كلما ذكر الذنب فكيف يلزم في كل وقت أو يكون المعنى في وقت يذكر فيه المعصية فيرد مع ما ذكر أنا لا نسلم عدم امكان تحصيل الغم والحزن فيه واما أن يكون ظرفا للتكليف دون التوبة والمعنى أنه مكلف في كل وقت بالتوبة عن المعصية ولو مرة فاذا تاب في أي وقت من الاوقات سقط عنه التكليف فيرد أن عدم امكان تحصيل الغم والحزن في ذلك

التوبة ظلم وأما عندنا فلا اذ لا وجوب على الله وهل ثبت سمعا قال فى شرح المقاصد لم يثبت فى ذلك نص قاطع لا يقبل التأويل وفى شرح المواقف قوله تعالى وهو الذى يقبل التوبة عن عباده لا يدل على الوجوب بل على أنه الذى يتولى ذلك ويقبله وليس لاحد سواه (و) المصرح به فى كلام المعتزلة (وجوبها على الفور حتى يأثم التارك) بتأخير ساعة (مثلى حقه) اذ يلزمه بتأخير ساعة ذنب آخر تجب التوبة عنه وهلم جرا حتى ذكروا أنه بتأخير التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة يكون له كبيرتان

---

الوقت ظاهر المنع (قوله وأما عندنا فلا) أى فليس قبول التوبة واجبا عقلا عليه تعالى (قوله اذ لا وجوب على الله) الامر أنه لا يجب عليه تعالى عندنا شئ لا عقلا بمعنى أن يمنع العقل تخلفه عنه ولا شرعا بمعنى ان يكون تعالى مأمورا به نعم يصح اطلاق الوجوب على فعله بمعنى أنه يفعله البتة بمقتضى وعده وهو المراد مما يأتى فى قوله وهل ثبت سمعا الخ فافهم (قوله وهل ثبت سمعا الخ) الظاهر أن الضمير لوجوب القبول لا للقبول أوله وثبت بمعنى وجب لان الاختلاف انما هو فى وجوبه لا فى حصول أصل القبول اذ قوله تعالى وهو الذى يقبل التوبة الآية نص فى الدلالة على حصول أصل القبول وان لم يكن نصا فى وجوبه على مايصرح به مايأتى قريبا مما ينقله من شرح المواقف وذلك كما يقال زيد يشرب الماء فانه دال على ثبوت أصل الشرب لا على انه يجب عليه الشرب فحينئذ يكون ماينقله من شرح المقاصد من قوله لم يثبت فى ذلك اشارة الى وجوب القبول وبهذا ظهر الاتفاق بين حاصل مافى الشرحين لكن ههنا بحث وهو أنه اذا دلت الآية على ثبوت أصل القبول دلت على وجوبه أيضا بمقتضى امتناع الخلف فى وعده تعالى كما هو ظاهر فالتحقيق أن الاختلاف فى وجوبه ناشئ من الاختلاف فى أصل القبول ومعنى مافى شرح المقاصد من أنه لم يثبت فى ذلك الخ هو أن نحو قوله تعالى وهو الذى يقبل التوبة يحتمل التأويل بانه الذى يقدر على أن يقبل التوبة فليس نصا قطعيا على وقوع القبول بالفعل منه فضلا من أن يكون نصا على وجوبه لكن ظاهر مافى شرح المقاصد انما يوافق التحرير الاول وان أمكن تطبيقه بالتكلف على هذا التحقيق أيضا فتدبره فانه من المزالق (قوله بتأخير ساعة الخ) هذه عبارتهم

المعصية وترك التوبة وساعتين أربع الاوليان وترك التوبة عن كل منهما وثلاث ساعات ثمان وهكذا (ثم سقوط العقوبة عند نا بعض) عفو الله تعالى و (الكرم وعند أكثرهم) بناء على قاعدة التحسين والتقبيح (بنفس التوبة) وعند بعضهم بكثرة ثوابها اذ لو كان بنفس التوبة لزم السقوط بندم العاصى عند معاينة النار ويرد عليهم أنه لو كان بكثرة الثواب لما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون الاخرى لان نسبة كثرة الثواب الى الكل على السواء (ولا يلزم تجديدها كلما ذكر الذنب) لانه قد أتى بما كلف به وخرج عن عهدته خلافا للقاضى منا وأبى على من المعتزلة زعما منهما أنه لو لم يندم كلما ذكرها لكان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم والجواب المنع اذ ربما يضرب عنها صفحا من غير رجوع اليها واشتهاء لها وابتهاج بها (وتصح التوبة عن بعض الذنوب خاصة) اذ ليست التوبة عن المعصية الا الرجوع عنها والندم عليها والعزم على أن لا يعاودها وقد وجد ذلك (ويكفى) فى التوبة عن المعاصى كلها (الاجمال وان علم تفاصيل الذنوب) لحصول الندم والعزم وذهب بعض المعتزلة الى أنه لابد من الندم تفصيلا ورد بانه مكلف بالتوبة كل وقت مع امتناع احضار الذنوب الكثيرة فى وقت واحد ثم انه قد يكفى فى التوبة الندم كما فى ارتكاب الفرار عن الزحف وترك الامر بالمعروف (وقد يتوقف تحققها على واجب آخر كرد المغصوب أو بدله) فانه لا يصح التوبة مع ادامة اليد على المغصوب (وقد يلزم ذلك الواجب

---

فى الكتب لكن الظاهر أن مرادهم من الساعة هو الزمان الذى يسع التوبة لا الساعة المعروفة بين الناس فافهم (قوله عند معاينة النار) فيه ان التوبة هى الندم عن المعصية لقبحها ولا نسلم أن الندم الحاصل فى صورة المعاينة للقبح (قوله لان نسبة كثرة الثواب الخ) أقول فيه أنه يجوز أن يقال ان التوبة لما لم تكن طاعة مستقلة بنفسها بل يتوقف حصولها على تقدم معصية عليها كان لها اختصاص بتلك المعصية فتكون كثرة ثوابها أيضا مخصوصة بها فلا تكون نسبتها الى كل معصية على سواء فافهم

الآخر معها) ولا يتوقف تحققها عليه (كحد الشرب) والقصاص فى القتل عمدا (وقضاء الصلاة وارشاد من أضله والاعتذار الى من آذاه) كما فى الغيبة ولا يلزم ذكر ما اغتابه به الا اذا بلغه على وجه أفحش (ويجب الامر بالواجب والنهى عن الحرام) قال فى شرح المقاصد قد جرت عادة المتكلمين بايراد الامر بالمعروف والنهى عن المنكر فى علم الكلام مع انهما بالفروع أشبه وكأنهما يشبهان التوبة فى الزجر عن ارتكاب المعصية ولهذا أوردهما فى فصل التوبة (ويندب الامر بالمندوب والنهى عن المكروه) لكن كل ذلك (بشرط العلم) من الفاعل (بوجه المعروف) من انه مندوب أو واجب معين أو غيره مضيق أو موسع عين أو كفاية (و) بشرط العلم منه بوجه (المنكر) وبالجملة يشترط العلم بما يختلف باختلافه حال الامر والنهى ليقعا على ما ينبغى (و) بشرط (تجويز التأثير) بان لا يعلم قطعا عدم التأثير قطعا لئلا يكون عبثا واشتغالا بما لا يعنى (و) بشرط (انتفاء

---

(قوله بايراد الامر بالمعروف الخ) اعلم أن المعروف يعم الواجب والمندوب والمنكر يعم الحرام والمكروه بكلا قسميه لكن اذا كان القول بوجوبهما أو بكونهما فرض كفاية يراد بالمعروف الواجب وبالمنكر الحرام لان الامر بالمندوب والنهى عن المكروه ليسا واجبين ولا فرضين ولذا فصل المصنف المسئلة بقوله يجب الامر بالواجب الخ و يندب الامر بالمندوب الخ و الضمير فى قوله فيما بعد وهو فرض كفاية الخ للامر بالواجب والنهى عن الحرام لا للامر بمطلق المعروف والنهى عن مطلق المنكر كما هو ظاهر (قوله لكن كل ذلك) أى كل من وجوب الامر وندبه فالشروط الآتية شروط الوجوب والندب لا للجواز كما سيظهر (قوله أو واجب معين أو غيره الخ) الواجب المعين قد يقال على مقابل الواجب المخير كما هو المراد هنا وقد يقال على مقابل الواجب الكفائى كما هو المراد فيما يعقبه قريبا فالاولى أن يقول بدل قوله أو غيره أو مخير كما فى شرح المقاصد فافهم (قوله واشتغالا بما لا يعنى) ان قيل فيجب ذلك وان لم يؤثر اعزازا

المفسدة ) والمضرة التي هي أكثر من ذلك المنكر والضرر المحترز عنه يكفي فيه الظن (ولا يختص) الامر بالمعروف والنهي عن المنكر (بالوالي) بل يجوز لآحاد الرعية بالقول والفعل (الا ما يفضي الى) نصب (القتال) فحينئذ يختص به حذرا عن الفتنة (ولا بالمجتهد) بل يجوز للعوام أيضا (الا ما يفتقر اليه) بان لا يستوي في ادراكه الخاص والعام بل يختص مدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه أمر ونهي بل الامر فيه حينئذ موكول الى أهل الاجتهاد ولا عن يكون ورعا الا يرتكب مثله بل من رأى منكرا وهو يرتكب مثله فعليه أن ينهى عنه لان تركه للمنكر ونهيه عنه فرضان متميزان ليس لمن يترك أحدهما أن يترك الآخر (وهو فرض كفاية يسقط بقيام البعض) عن الباقين وهذا لا ينافي القول بانه فرض على الكل لان المذهب أن فرض الكفاية فرض على الكل ويسقط بفعل البعض نعم اذا نصب لذلك أحد تعين عليه (ولا دلالة لقوله تعالى عليكم أنفسكم على نفي الوجوب) فان المعنى على ما صرح به المفسرون أصلحوا أنفسكم باداء الواجبات وترك المنهيات وبالامر بالمعروف والنهي عن المنكر (ولا اكراه في الدين منسوخ) بآية القتال

۞(فصل) في حقيقة (الايمان) هو (في) عرف أهل (اللغة التصديق)

---

للدين اجيب بانه ربما يكون اخلالا به فيحرم (قوله هي أكثر من ذلك المنكر) أقول لا يلزم أن تكون أكثر من المنكر بل يكفي مساواتها كما بين في محله لكن ينبغي أن يعلم أن هذا الشرط للوجوب والندب لا الجواز كما سبق آنفا كيف وقد قالوا يجوز الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وان ظن أنه يقتل ولا ينكي نكاية بضرب ونحوه غاية الامر أنه يرخص له السكوت أيضا فظهر مما سبق انه بانتفاء الشروط قد يحرم وقد يبقى أصل الجواز فافهم (قوله باداء الواجبات الخ ) يدل عليه تمام الآية بقوله لا يضركم من ضل اذا اهتديتم فان الاهتداء انما يكون باداء ما ذكر (قوله منسوخ بآية القتال ) هـلى انه ربما يناقض في كون الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اكراها

وبحسب الاصل إفعال من الامن للصيرورة أو التعدية فكأن المصدق صار ذا أمن أو جعل الغير آمنا من التكذيب والمخالفة (وفى الشرع تصديق النبى فيما علم مجيئه به بالضرورة) أى فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلاة وحرمة الخمر ونحو ذلك ويكفى التصديق بالجميع اجمالا وانما يحتاج الى التصديق تفصيلا عند ملاحظة التفاصيل (والاكثرون على أنه لابد) فى الايمان (من الاقرار باللسان) وهو المحكى عن أبى حنيفة رضى الله عنه فعلى هذا من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار فى عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فان الاقرار حينئذ شرط لاجراء الاحكام عليه فى الدنيا (وكثير من السلف على انه التصديق) بالجنان (والاقرار) باللسان (والعمل) بالاركان

---

فتأمل (قوله وبحسب الاصل الخ) أى الاصل لغة وقوله صار ذا أمن أى من الكذب (قوله أو جعل الغير آمنا الخ) والمراد من الغير هو المؤمن به كالنبى صلى الله عليه وسلم وقوله من التكذيب الخ أى من أن يكذبه ويخالفه أحد ثم ان الايمان قد يتعدى بالباء باعتبار معنى الاقرار وباللام باعتبار معنى الاذعان كما قالوا (قوله لابد فى الايمان الخ) أى بطريق الجزئية لا الشرطية كما سيظهر من عبارته « مد ظله » (قوله وهو المحكى عن أبى حنيفة الخ) أقول قد تقرر فيما بينهم أن هنا طرقا أربعة الاول أن الايمان اسم للتصديق أو المعرفة فقط وسيأتى التفرقة بينهما وهو المشهور من الجمهور لكنهم يشرطون مع ذلك الاقرار باللسان على القادر كما يأتى والثانى أنه اسم لفعل القلب واللسان معا وهو المحكى عن ابى حنيفة وكثير من المحققين (١) والرابع ما ينقله عن كثير من السلف (قوله لا يكون مؤمنا عند الله الخ) وذلك لما مر من أن الاقرار جزء من الايمان عند أبى حنيفة ومن تبعه واقول عدم ايمان هذا الشخص ليس مبنيا على هذا الطريق فقط بل هو ليس بمؤمن أيضا على الطريق الثانى الذى مر آنفا فافهم (قوله بخلاف ما اذا جعل اسما الخ) على ما هو المشهور عن الجمهور (قوله لاجراء الاحكام الخ) لكن قالوا انه حينئذ يجب أن يكون ذلك الاقرار على وجه الاعلان والاظهار على الامام وسائر أهل الاسلام

---

(١) قوله والرابع هكذا وقع فى الاصل ولم يذكر قبله الثالث ولعله سقط من الناسخ فحرر كتبه مصححه

(و) مع هذا (لايخرج بترك العمل من الايمان) بل يقطع بدخوله الجنة وهو مذهب جميع أئمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكى عن مالك والشافعي رضى الله تعالى عنهما وعليه اشكال ظاهر يأتي مع جوابه عن قريب (خلافا للمعتزلة) فانه عندهم يخرج تارك العمل عن الايمان (و) لكن (لايدخل فى الكفر) وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين الا أنهم اختلفوا فى الاعمال فعند بعضهم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند بعضهم فعل الطاعات واجبة كانت أو مندوبة (خلافا للخوارج) فعندهم تارك العمل خارج عن الايمان داخل فى الكفر (فان قيل كيف لاينتفى الكل) وهو الايمان (بانتفاء الجزء) أى الاعمال وكيف يدخل الجنة من لم يتصف بما جعل الايمان اسماله (قلنا المراد أنه) أى الايمان (يطلق على) ماهو الاصل و (أساس) دخول الجنة و (النجاة) من النار وهو التصديق وحده أو مع الاقرار (وعلى) ماهو (الكامل المنجى) بلاخلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل والاول لاينتفى بانتفاء

---

فالشخص المذكور عندهم مؤمن بينه وبين الله ولكن لايلزم اجراء الاحكام عليه واما من يجعل منهم الاقرار شرطا لصحة الايمان فانه يكفى عنده مجرد التكلم وان لم يكن على وجه الاعلان والاظهار على غيره كما اذا كان جزأ من الايمان أو كان الايمان نفس الاقرار فقط فالشخص المذكور عند هذا أيضا ليس بمؤمن عند الله لكن ينبغى أن يعلم أن من صدق وأقر لاعلى وجه الاعلان هل يلزم اجراء الاحكام عليه عند من يجعله شرطا لصحة الايمان أم لا كالذى يجعله شرطا لاجراء الاحكام والذى يظهر لنا أنه لو علم ايمانه ولو من غير جهة الاقرار يلزم الاجراء عليه عنده بخلاف من يجعله شرطا للاجراء فانه لايلزم عنده الاجراء الا اذا علم من جهة الاقرار فتدبره فانه دقيق وبالجملة قول الماتن والاكثرون على أنه لابد الخ كما يحتمل أن يكون اشارة الى مذهب من يجعل الاقرار جزأ وشطرا يحتمل أن يكون اشارة الى من يجعله شرطا فالاقتصار على الاول لعله لمرجح وجده فافهم (قوله يأتى مع جوابه من قريب الخ) وهو يأتى من قول المصنف فان قيل كيف لاينتفى الكل الخ (قوله واجبة كانت أو مندوبة) واعترض بأن الخروج من الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب مما لاينبغى أن يكون

العمل بخلاف الثانى ثم ان لنا مقامات الاول أن الايمان فعل القلب دون مجرد اللسان الثانى أنه التصديق دون المعرفة الثالث أن الاعمال ليست داخلة فيه بحيث ينتفى هو بانتفائها (والدليل على أنه فعل القلب) أولئك (كتب فى قلوبهم الايمان) الامن أكره (وقلبه مطمئن بالايمان) الذين قالوا آمنا بأفواههم (ولم تؤمن قلوبهم ولما يدخل الايمان فى قلوبهم وفى الحديث اللهم ثبت قلبى على دينك) ومن كان (فى قلبه مثقال حبة من خردل من الايمان) الحديث هذا ثم ان من يقول ان الايمان مجرد اللفظ لا يعنى أنه هو التلفظ بهذه الحروف كيف كانت بل التلفظ بالكلام الدال على تصديق

---

(قوله التصديق) أى كرويدن لكن فى كونه من قبيل العلم حينئذ نظر بل الظاهر أنه فعل القلب الا أنه لازم للادراك الراجح ولعل الحكماء لذلك فسروا الادراك المقابل للتصور به وحينئذ يندفع الاشكال الآتى ويكون المعرفة حينئذ مالا يكون مع الانقياد الظاهر اه منه

---

مذهبا لعاقل (قوله الثانى أنه التصديق دون المعرفة الخ) وقد مر أنه يأتى تحرير الفرق بينهما (قوله لايعنى أنه هو التلفظ بهذه الحروف الخ) اشارة الى دفع مااعترض به على هذا القائل من أن الايمان لوكان هو القول فقط ورد عليه أنا لو فرضنا عدم وضع التصديق مثلا لمعنى أو وضعه لمعنى آخر لزم أن يكون المتلفظ بهذا اللفظ ولو بدون معنى التصديق مؤمنا واللازم باطل وحاصل الدفع ظاهر أقول فى كل من الاعتراض والدفع نظر أما فى الاعتراض فلأنه سبق ان الطريق الثانى هو أن يكون الايمان عبارة عن مجرد الاقرار باللسان أى التلفظ بألفاظ مخصوصة مثلا من غير أن يجعل التصديق جزأ منه وذهب اليه بعض مع اشتراط أن يكون معه التصديق القلبى و بعض آخر من غير ذلك الاشتراط فحينئذ أقول لم لايجوز أن يكون القائل المذكور هو البعض الاول ولا نسلم أنه يلزم عليه كون المتلفظ بهذا اللفظ مؤمنا ولو بدون التصديق فانه وان لم يقل بجزئية التصديق للايمان لكنه قائل بكونه شرطا له وأيضا لم لايجوز أن يكون القائل هو البعض الثانى ولا نسلم بطلان اللازم لما سبق أن المتلفظ بالالفاظ المخصوصة عنده ان كان خاليا عن التصديق وان كان مؤمنا أى بالنظر الى أحكام الدنيا لكنه يستحق

القلب أية ألفاظ كانت وأية حروف كانت من غير أن يجعل التصديق القلبي جزأ منه والحاصل أنه اسم للقيد دون القيد ودون المجموع واحتج عليه بأن النبي ومن بعده كانوا يكتفون بكلمتي الشهادة (و) قد صح عنه صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم قلنا (الاكتفاء بالكلمتين إنما كان في حكم الدنيا من عصمة الدم والمال) كما قال صلى الله عليه وسلم فإذا قالوا ذلك عصموا الخ وإنما النزاع في حكم الآخرة (و) أما المقام الثاني وهو أن الإيمان هو التصديق دون المعرفة فهو أن (حقيقة الإيمان) في اللغة إنما هي (التصديق والإذعان والقبول المعبر عنه بالفارسية بكرويدن) و باور داشتن بشهادة النقل عن أئمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال (ويقابله الإنكار والتكذيب)

---

الخلود في النار و بطلان هذا ممنوع فضلا عن كونه قطعيا وأما في الدفع فلأنه وإن سلمنا ان مراده هو التلفظ بالكلام الدال على تصديق القلب يلزم أيضا أن يكون المتلفظ بهذا الكلام ولو بدون التصديق مؤمنا ضرورة أن التلفظ بالكلام الدال على التصديق لا يستلزم حصول التصديق كما هو ظاهر واللازم مسلم البطلان عند المعترض فافهم (قوله اسم للمقيد) أي للقول الدال على التصديق (قوله دون القيد) أي ليس اسما للتصديق فقط كما هو المشهور عند الجمهور (قوله دون المجموع) أي ليس اسما للقول والتصديق معا كما هو المحكي عن أبي حنيفة رضي الله عنه أقول فالاولى للشارح «مدظله» أن يزيد حينئذ فيما سبق بأن يقول من غير أن يجعل التصديق القلبي نفس الإيمان أو جزأ منه أو يقتصر هنا على قوله دون المجموع ولا يتعرض لنفي القيد كما في شرح المقاصد فليتأمل (قوله وإنما النزاع في حكم الآخرة) واستدل عليه بأن قوله تعالى ان المنافقين في الدرك الأسفل من النار دال على ان القول الخالي من فعل القلب لا يفيد في الآخرة وإنما يكتفى به في أحكام الدنيا هذا أقول وفيه نظر فإن ما ذكر لا يدل على انحصار النزاع في حكم الآخرة فتدبر (قوله بالفارسية بكرويدن الخ) هذا هو التصديق المنطقي حيث نقل المصنف في شرح المقاصد عن الشيخ الرئيس أنه قال في رسالته

و ينافيه التردد والجهالة (لامجرد العلم والمعرفة الحاصل) بالرفع صفة مجرد (لبعض الكفار) من غير تصديق واذعان وقبول عنادا واستكبارا قال تعالى الذين آتيناهم الكتاب (يعرفونه كما يعرفون أبناءهم) وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وان الذين أوتوا الكتاب (ليعلمون أنه الحق من ربهم) وما الله بغافل عما يعملون وقال (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم) ظلما وعلوا (ويقابله حينئذ الجهالة والنكارة) فلو كان الايمان مجرد العلم والمعرفة واليقين لحكم بايمان بعض الكفار (وقد وقع في عبارة السلف مكان) لفظ (التصديق) لفظ (المعرفة والعلم) والاعتقاد (والمراد) هو (العلم التصديقي) المعبر عنه بكرويدن يدل على ذلك ماذكره أمير المؤمنين على بن أبي طالب رضى الله عنه ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق (ولم يطرأ) في الشرع (على) لفظ (الايمان والتصديق نقل) من المعنى اللغوى الى معنى آخر (ولهذا كانوا يمتثلون من غير توقف) الى بيان (واستفسار) ولم يكن من الخطاب مالا يفهم فلو كان منقولا شرعا الى معنى آخر لما كانوا يمتثلون من غير استفسار على أن النقل خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل (وانما خص متعلقه) أى ما يجب الايمان به (بأمور مخصوصة) بينت وفصلت فاحتيج الى بيان متعلقه فقط (ولهذا صح في جواب) من قال للنبي صلى الله عليه وسلم (أخبرني عن الايمان) الايمان (أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله

---

الفارسية دانش بردوكونه است يكى دريافتن ودر رسيدن وآنرا بتازى تصور خوانند ودوم كرويدن وآنرا بتازى تصديق خوانند فهذا تصريح بأن ثانى قسمى العلم هو المعنى الذى وضع بازائه التصديق في لغة العرب وكرويدن في لغة الفرس انتهى وأيضا قال المصنف في تهذيب المنطق العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور (قوله وينافيه التردد والجهالة) أقول لعله سهو من الناسخ والصحيح كما في شرح المقاصد ينافيه التردد والتوقف فتأمل (قوله من غير تصديق واذعان الخ) أقول فيه ما يأتى من المناقشة

الحديث) فذكر لفظ تؤمن تعو يلا على ظهور معناه عندهم ثم قال جبرائيل أتاكم ليعلمكم دينكم ولو كان الايمان غير التصديق لما كان هذا تعليما وارشادا بل تلبيسا واضلالا (فان قيل الايمان مأمور به فيلزم أن يكون فعلا اختياريا و) لو كان بالمعنى اللغوى أعنى (التصديق المقابل للتكذيب) المفسر بگرويدن و باور كردن لم يكن فعلا اختياريا لأنه (كيفية) نفسانية (و) ذلك لانه (من أقسام العلم) والعلم من الكيفيات النفسانية كما سبق (قلنا ليس معنى كون المأمور به اختياريا أن يكون من مقولة الفعل البتة بل) معناه هو (أن يصح تعلق القدرة به و) يصح (كسبه بالاختيار) ومباشرة الاسباب (وان) لم يكن فعلا بل (كان هو فى نفسه كيفية كالعلم) كاعلم أنه لااله الا هو (والنظر) كانظروا ماذا فى السموات وهذا مبنى على تفسير النظر بالترتيب الحاصل أى الهيئة الحاصلة فى المقدمات المرتبة والا فالمعنى الذى ذكره المصنف أول الكتاب ليس من مقولة الكيف (أوغيرها) أى غير الكيفية وفى بعض النسخ أوغيرهما أى غير الفعل والكيفية من الوضع (كالقيام والقعود و) الانفعال كـ(التسخن والتبرد و) الحركات والسكنات كـ(الصلاة و) الترك كـ(الصوم) الى غير ذلك فان الواجب المقدور المثاب عليه بحكم الشرع نفس تلك الامور لا مجرد ابتداعها فكون الايمان مأمورا به ومقدورا مثابا عليه لا ينافى كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيق الله تعالى وهدايته (فغاية الامر أنه يشترط كون التصديق) المأمور به (حاصلا بالاختيار ومباشرة الاسباب) فان التصديق قد

---

الآتية عن المصنف (قوله فالمعنى الذى ذكره المصنف أول الكتاب) أعنى حركة النفس فى المعقولات عودا على بدء أقول لم يبين أن النظر بذلك المعنى من أى مقولة هو ولعله لما أنهم اختلفوا فى الحركة حتى قالوا انها مقولة وراء المقولات لكن سبق هناك أن الحركة النظرية من جنس الحركة فى الكيف فافهم (قوله من الوضع وما يعطف عليه من الانفعال والحركات والسكنات والتروك وغيرها) بيان الغير على النسختين وفى هذا الصنيع دلالة على ان الحركة ليست من مقولة الوضع ولا الكيف ولا الفعل ولا

يكون بالكسب ومباشرة الاسباب بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر ونحو ذلك وقد يكون بدونه كمن وقع عليه الضوء فعلم أن الشمس طالعة والمأمور به يجب أن يكون من الاول على أنه لو لزم كون المأمور به فعلا بمعنى التأثير جاز أن يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه (وأما أنه معنى غير ماجعل فى المنطق مقابلا للتصور وفسر) أى ماجعل مقابل التصور (بكرويدن فلا) يلزم لكن أورد عليه أن المعبر عنه بكرويدن أمر قطعى وهو التصديق البالغ حد الجزم مع أن

---

الانفعال فافهم (قوله على انه لو لزم كون المامور به فعلا الخ) أقول الفرق بين الجواب بهذه العلاوة والجواب السابق بقول الماتن ليس معنى كون المأمور به الخ هو أن حاصل الجواب السابق أنا سلمنا أن الايمان بنفسه مأمور به حقيقة لكن المأمور به حقيقة لايلزم أن يكون نفسه فعلا اختياريا بل هو أعم من أن يكون نفسه اختياريا أو مقدماته اختيارية وحاصل العلاوة هو أنا لانسلم أن الايمان بنفسه مأمور به بل المأمور به هو مقدماته أعنى ايقاعه واكتسابه مثلا فتأمله جدا (قوله وأما أنه معنى غير ماجعل فى المنطق الخ) حاصله دفع ماذكره بعض المحققين من أن المعتبر فى الايمان هو التصديق الاختيارى ومعناه نسبة الصدق اختيارا الى من يتكلم بكلام وبهذا يمتاز من التصديق المنطقى المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبوة نبى وأظهر المعجزة فوقع فى القلب العلم بصدقه ضرورة من غير أن ينسب اليه اختيار فانه حصل له التصديق المنطقى دون التصديق المعتبر فى الايمان اذ لايقال فى اللغة انه صدقه فلا يكون ذلك ايمانا شرعيا كيف والايمان مأمور به فيلزم أن يكون بنفسه فعلا اختياريا زائدا على العلم الذى هو كيفية أعنى المعنى الحاصل فى القلب فالفعل القلبى المأمور به ليس تلك الكيفية بل هو ايقاع النسبة اختيارا وهو الذى يسمونه كلام النفس وعقد القلب انتهى ملخصا وحاصل الدفع ظاهر مما سبق من قول الماتن قلنا ليس معنى كون المأمور به اختياريا الخ (قوله لكن أورد الخ) كتب ههنا حاشية هى هذه ولا يبعد أن يقال كرويدن يعم الظن لما أن المراد رجحان ما بحيث يصح منه القبول وان لم يصل الى حد الجزم والقبول الذهنى فعل اختيارى

التصديق المنطقي يعم الظن بالاتفاق (وعلى ماذكر فاليقين الخالي من الاذعان) والقبول (كالسوفسطائي) بوجود العالم (ولبعض الكفار) بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم (لايكون تصديقا بل) يكون (تصورا أو) يكون (واسطة) بينهما (و) أيضا (اليقين المقارن للاذعان) والقبول لكن (بلا كسب واختيار لايكون ايمانا شرعيا) بل لغويا (فيلزم أن يكون تصديق الملائكة بما ألقي اليهم والانبياء عليهم السلام (بما أوحي اليهم والصديقين بما سمعوا عن النبي صلى الله عليه وسلم

---

كما قال به الامام ولذا كان مأمورا به فالحق ما أشار اليه المصنف بقوله وربما يناقش الخ انتهى أقول أول الحاشية جواب عن الايراد المذكور بقوله لكن أورد عليه الخ وهو ظاهر وأما قوله والقبول النفسي اشارة الى جواب آخر عن الايراد المذكور في المتن بقوله فان قيل الايمان مأمور به الخ غير الجواب المذكور بقوله قلنا ليس معنى كون المأمور به الخ وغير ماذكر في حيز العلاوة فانهما مبنيان على تسليم كون التصديق كيفا وهذا مبني على انه فعل اختياري على مانقل عن الامام لكن يرد حينئذ أن هذا ينافي أول الحاشية المبني على تسليم أن الايمان هو التصديق الذي هو قسم من العلم كما هو ظاهر اذا تقرر هذا ظهر أيضا أن الحاشية مرصصة لدفع الايراد وتصحيح المقصود لا تزييفه فلا معنى للتفريع المذكور بقوله فالحق ما أشار اليه المصنف الخ فالصواب أن لايتعرض لذلك أصلا أو يقول بدله لكن الحق ما أشار اليه فتأمله فانه بالتأمل حقيق (قوله وعلى ماذكر فاليقين الخالي الخ) أقول حاصل هذا هو أنه لما تقدم أن الايمان عبارة عن التصديق وتقرر أن العلم الحاصل للسوفسطائي ولبعض الكفار لم يكن ايمانا اذ لم يكن لهم تسليم واذعان وقبول وكذا تقرر أن العلم المقارن للاذعان والقبول لكن بلا اختيار وصرف نظر ليس ايمانا أيضا بل الايمان هو العلم الاذعاني الحاصل بالكسب والاختيار ظهر لزوم القول بأحد الامرين اما أن يقال ان التصديق الذي جعل الايمان عبارة عنه ليس هو التصديق المنطقي المفسر بما فسر في المنطق بل هو نوع آخر مغاير للتصديق المنطقي وليس ذلك حاصلا في الصور المذكورة ولذا لم يجعلوا

أو وقع في قلوبهم عند مشاهدة المعجزة كله مكتسبا بالاختيار أو يكونوا بعد مكلفين بتحصيل ذلك بالاختيار) والكل موضع تأمل (وربما يناقش في) امكان (حصول اليقين بدون الاذعان) القلبي (وفي كون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي) صلى الله عليه وسلم (غير مصدقين) به (و) كذا في (أن كفرهم مبني على عدم التصديق به لا) أنه مبني (على عدم الاعتداد به بناء على ظهور أمارات الانكار

---

(قوله والكل موضع تأمل) أما كون اليقين تصورا أو واسطة فلا تفاهم على كونه من أقسام التصديق المقابل للتصور وأما كون المقارن للاذعان بلا مباشرة الاسباب مكتسبا بالاختيار فلاستلزامه خلاف المفروض وأما أنهم مكلفون بعد بتحصيله بالاختيار فلاستلزامه تحصيل الحاصل ولذا قال الامام ان القول بالمعارف الضرورية باطل وان الحكم فعل حتى يلزم ذلك وأقول يجوز أن يكون معنى التكليف بالايمان هو التكليف بان لا يجحد المصدق به يدل على ذلك تفسير التصديق بكرويدن أي لا يكون معه جحود أصلا اه منه

(امكان حصول اليقين) أقول اليقين هو الادراك البالغ حد الجزم ولا يلزم معه الامتناع عن العناد الذي هو أمر اختياري بخلاف مجرد الجزم ولا بد في التصديق من الامتناع عن ذلك كما يدل عليه تفسيره بكرويدن فافهم اه منه

---

مؤمنين واما أن يقال التصديق المعتبر في الايمان هو التصديق المنطقي وليس شيأ وراءه والعلم الحاصل في الصور المذكورة أمر خارج عن التصديق المنطقي بل داخل في التصور أو واسطة بين التصور والتصديق ولذا لم يعد من الايمان واذ سبق وتحقق أن التصديق المأخوذ في الايمان ليس معنى غير ما جعل في المنطق مقابلا للتصور وفسر بكرويدن لزم القول بالامر الآخر أعني ان الحاصل في الصور المذكورة خارج عنه وليس من جنسه هذا غاية تحرير هذا المقام ثم اعلم أن لنا تحقيقا يندفع به جميع ما أورد في هذا المقام بحث لا يحتاج فيه الى القول بان هذا التصديق غير التصديق المنطقي ولا بان العلم الحاصل في الصور المذكورة خارج عن التصديق وهو أن قولهم ان الايمان ليس أمرا وراء التصديق المنطقي ليس مرادهم هو أنه مساو لمطلق التصديق المنطقي في العموم

من الاباء) عن الاقرار باللسان والاستكبار (عن) امتثال (الاوامر و) عن (قبول الاحكام) والاصرار على التكذيب باللسان (ونحو ذلك) من موجبات الكفر مع تصديق القلب (كمن صدق) به (و) مع ذلك (سجد للصنم) ولما فرغ عن المقام الثانى شرع فى بيان الثالث فقال (واذ قد ثبت أن الايمان اسم للتصديق ولا نقل) لما مر (وان المؤمن قد يؤمر) بعد اثبات الايمان له مثل يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام (و ينهى كقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا) الآية (وان

---

والخصوص حتى يرد أن التصديق المنطقى حاصل فى الصور المذكورة ولم يعد ايمانا أو يرد أنه يعم الظن والايمان أمر قطعى بالغ حد الجزم أو يرد أنه يعم الحاصل بالضرورة من غير اختيار كالملقى الى الملائكة والانبياء مع أنه ليس ايمانا شرعيا مأمورا به بل المراد هو أنه من جنس العلم والاعتقاد المنطقى وقسم منه ردا على من ظن أنه من جنس الكلام أو الافعال فالتصديق المعتبر فى الايمان هو من جنس مطلق التصديق المنطقى غايته أنه اعتبر فيه قيود لم تعتبر فى المطلق وهو التحصيل بالاختيار والاذعان والتسليم بمعنى ترك الجحود والاستكبار وكونه اعتقادا جازما مطابقا ثابتا أو مطلقا فخرج التصديق الظنى والحاصل فى الصور المذكورة عن التصديق المعتبر فى الايمان لا عن مطلق التصديق المنطقى كما هو واضح فبطل القول بأن ذلك تصور أو واسطة بين التصور والتصديق نعم هو قسم آخر غير التصديق المعتبر فى الايمان لكن كلاهما قسمان من المنطقى ومنشأ الاضطراب فى هذا المقام هو أن الاذعان قد يطلق مرادفا للتصديق المنطقى كما هو المشهور وقد يطلق بمعنى التسليم وترك الجحود والاستكبار وهو المراد من الاذعان المعتبر قيدا فى الايمان وكذا هو المراد من الاذعان الذى فرض خلو تصديق السوفسطائى وبعض الكفار منه كما لا يخفى ومن اشتباه أحد المعنيين بالآخر وخلطه به نشأ ما نشأ منهم وأنت بعد ما بينا لك منشأ الاشتباه فى الكلام لا يشتبه عليك تحقيق المقام فتأمله واحفظه فانه من مزالق الاقدام (قوله والاستكبار الخ) عطف على الاباء

العمل قد يعطف عليه) أي على الايمان والعطف يقتضى المغايرة (مثل قوله) تعالى (آمنوا وعملوا الصالحات) ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا (و) أنه (قد ينفى عنه) مثل قوله تعالى الذين آمنوا ولم يهاجروا (وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) الآية الى غير ذلك (وأن الايمان شرط) صحة (العبادة) والشرط غير المشروط (وأن من صدق وأقر قبل أن يعمل مؤمن ظهر) بكل من ذلك (أن الاعمال غير داخلة فى حقيقة الايمان) وذلك ظاهر (فما أطبق عليه كثير من السلف) كالشافعى ومالك وغيرهما (من أنه اسم للتصديق والاقرار والعمل أرادوا الايمان الكامل) المنجى كامرلا المطلق أو ما هو الاصل وأساس النجاة (كما قيل ان الاقرار ركن زائد لا يفوت الايمان بفوته) فضلا عن العمل (والمعتزلة لا ينكرون اطلاق الايمان) شرعا (على مجرد التصديق بالامور المخصوصة) المبينة فى الحديث (كما فى الآيات المذكورة) الدالة على أن الايمان هو التصديق (ولكنهم يدعون النقل الى) معنى آخر شرعى هو (الاعمال) من فعل الطاعات وترك المعاصى (لقوله تعالى) وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة (وذلك دين القيمة) أى ذلك المذكور من إقام الصلاة وغيرها هو الدين المعتبر (و) الدين المعتبر هو الاسلام لقوله تعالى ان (الدين عند الله الاسلام) فكلام المصنف اقتباس من الآية ولا يخفى لطفه هنا (والاسلام هو الايمان لما سيأتى) فى الفصل اللاحق (ولقوله تعالى) عطف على لقوله تعالى وما أمروا (انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم) الى قوله أولئك هم المؤمنون حقا ولقوله تعالى (وما كان الله ليضيع ايمانكم) أى صلاتكم الى بيت المقدس (قلنا يجوز أن يكون) لفظ (ذلك) فى الآية الاولى (اشارة

---

(قوله هو الدين المعتبر) لعل اعتبار قيد الاعتبار مستفاد من اضافة الدين الى القيمة اضافة الموصوف الى الصفة (قوله لقوله تعالى ان الدين عند الله الخ) لعل الاعتبار هنا مستفاد من قوله عند الله أو من اطلاق المطلق على الفرد الكامل فانهم (قوله عطف على لقوله الخ) أى لا على قوله لما سيأتى

الى الاخلاص والتدين) والانقياد لما سبق من الاوامر بل ربما يكون هذا أولى من جعله اشارة الى جملة ما سبق لان ذلك مفرد مذكر ألا ترى أن قوله تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا الى قوله ذلك الدين القيم معناه أن التدين بكون الشهور اثنى عشر أربعة منها حرم والانقياد لذلك هو الدين المستقيم (وان يراد) فى آية ان الدين عند الله الاسلام (أن المعتبر دين الاسلام) بحذف المضاف للقطع بان الدين وهو الملة والطريقة التى يعتبر غالبا اضافتها الى النبى صلى الله عليه وسلم لا يكون نفس الاسلام الذى هو صفة المكلف (و) يجوز أيضا (أن يكون الاسلام غير الايمان) لما سيأتى (وأن يراد) بقوله انما المؤمنون الآية (المؤمنون الكاملون وأن يكون الايمان) فى قوله وما كان الله الآية (مجازا فى الصلاة) لظهور العلاقة وهو كون الصلاة من شعب الايمان وثمرته ومشروطة به ودالة عليه (أو يراد التصديق بوجوبها) أى بكونها جائزة عند التوجه الى بيت المقدس (وأما مثل) قوله عليه الصلاة والسلام (لا يزنى الزانى وهو مؤمن) ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن (فتغليظ) ومبالغة فى الوعيد للمعارضة بمثل قوله صلى الله عليه وسلم وان زنى وان سرق

---

(قوله لما سبق الخ) متعلق بالانقياد وما قبله (قوله معناه أن التدين بكون الشهور الخ) انما جعل هذا تنويرا لذلك الواقع فى الآية السابقة لظهور بطلان أن تكون لفظة ذلك هنا اشارة للشهور نفسها ضرورة أنه لامعنى لكون نفس الشهور دينا فلا بد أن تكون اشارة الى التدين بكونها اثنى عشر بخلاف مافى الآية السابقة فانه يحتمل أن يكون اشارة الى جملة ما سبق من اقام الصلاة وغيرها كما يحتمل الاشارة الى التدين بها غاية الامر أن الاشارة اليه أرجح لان ذلك مفرد مذكر (قوله بحذف المضاف) وهو لفظ الدين الى الاسلام لكن الاضافة حينئذ ينبغى أن لا تجعل بيانية والا لبقيت الآية سندا للخصم كما هو قبل اعتبار الحذف بل تجعل الآية بمعنى دين أهل الاسلام ولا يخفى بعده فتأمل (قوله للقطع بأن الدين الخ) لايخفى أن القطع بهذا لا يفيد القطع بحذف المضاف بل جوازه فقط مع انعطاف قوله وان يراد على قوله وأن يكون دالا على أنه فى حيز الجواز قبل النية (قوله يعتبر غالبا اضافتها الخ)

(ومثل وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون) مما يدل على أن الايمان بمعنى التصديق يجامع الشرك ونفى الايمان الشرعي وكذا قوله تعالى (ومن الناس من يقول آمنا بالله) وباليوم الآخر وماهم بمؤمنين فبمعنى التصديق بالله وحده) كما فى الآية الاولى وهو غير كاف بالاتفاق (وباللسان فقط) كما فى الثانية وهو محض النفاق (والكفر بمثل سجدة الصنم والقاء المصحف فى القاذورات) مع تصديق القلب بجميع ماجاء به النبي صلى الله عليه وسلم (ليس لكونه إخلالا بالعمل) حتى يكون دالا على مازعموا (والا اقتصر على نفى الايمان) لانتفاء جزء منه ولم يحكم بالكفر فان المؤمن عندهم لايدخل فى الكفر بترك العمل وانما يخرج عن الايمان نعم لو أنهض دليلا فانما يكون للخوارج (بل لأن الشرع جعل بعض المعاصى أمارة للتكذيب) والامور المذكورة من هذا القبيل بخلاف مثل الزنا وشرب الخمر من غير استحلال (فمرتكب الكبيرة) مع الاتفاق على تسميته فاسقا (عندنا مؤمن) لتصديقه بما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم (وعندهم ليس بمؤمن ولا كافر لأن له بعض أحكام المؤمن كعصمة الدم والمال) والارث من المسلم والمناكحة والغسل والصلاة عليه والدفن فى مقابر المسلمين (وبعض أحكام الكافر كعدم أهلية الامامة وعدم أهلية القضاء والشهادة فجعلوا له منزلة بين المنزلتين) وهذا انما يتم لو كان ماجعلوه أحكام الكافر خواصه التى لاتجاوز المؤمن كما فى أحكام المؤمن وهذا نفس المتنازع (واسما بين اسمين) وانما ذكره لدفع توهم أن المراد بالمنزلة بين المنزلتين منزلة بين الجنة والنار (وزعموا أن هذا أخذ بالمتفق عليه وهو الفسق وترك للمختلف فيه وهو الايمان والكفر) فان الامة اجتمعت على أن صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا فى كونه مؤمنا أو كافرا

---

انما قال غالبا لانه قد يعتبر اضافتها الى غير النبي كما هنا فافهم (قوله كما فى أحكام المؤمن) أى كما أن ما جعلوه أحكام المومن تخصه ولا تجاوزه لكن ماجعلوه أحكام الكافر ليس كذلك أى بحيث يخصه ولا يتجاوزه كما هو ظاهر وقد يقال لانسلم أن ما

فوجب الاخذ بالمتفق عليه وترك المختلف فيه (ورد بأنه ترك للمجتمع عليه وهو عدم الواسطة) بين المؤمن والكافر فانهم اجتمعوا على أنه إما مؤمن أو كافر وأخذ بما لم يقل به أحد فضلا عن الاتفاق (وعند الخوارج هو) أى مرتكب الكبيرة (كافر) بل عند جمهورهم كل معصية كفر (تمسكا بظواهر النصوص الواردة بكفر الفساق تغليظا) فى الوعيد مثل قوله تعالى فى تارك الحج ومن كفر فان الله غنى عن العالمين وقوله عليه الصلاة والسلام من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر (و) بظواهر النصوص (الناطقة بانحصار العذاب على الكفار) مع قيام الادلة على أن الفاسق يعذب كقوله تعالى أن العذاب على من كذب وتولى ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين فأنذرتكم نارا تلظى لا يصلاها الا الاشقى الذى كذب وتولى وفى قوله ظواهر النصوص اشارة الى الجواب اجمالا وكذلك قوله تغليظا (تهويلا) بل فيهما نوع تفصيل (ونحو ذلك) كالآيات الدالة على أن الفاسق مكذب بالقيامة ولا شك أن المكذب بها كافر كقوله

---

جعل أحكام المؤمن مخصوص به غير متجاوز عنه أيضا كيف وبعض أحكامه كعصمة المال والدم والقصاص والدية يجرى فى الكافر أيضا أعنى الذمى فتفطنه فانه دقيق ثم اعلم أن فى بعض كلام المتأخرين من المعتزلة مايرفع النزاع وهو ماقال انا لاننكر وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق واجراء الاحكام فى الجملة بل انما ننكر وصفه بالايمان بمعنى استحقاقه غاية المدح وهو الذى نسميه الايمان الكامل ونعتبر فيه الاعمال ونتفيه عن الفاسق فيكون لهم منزلة بين هذا النوع الكامل من الايمان وبين الكفر لابين الايمان والكفر قال المصنف فى شرح المقاصد وكانه رجوع منهم عن المذهب (قوله بل عند جمهورهم كل معصية) أى كبيرة كانت أو صغيرة (قوله على أن الفاسق مكذب الخ) وأجيب بأن مقصود الخصم هو أن كل فاسق كافر وهذا انما يتم باثبات أن كل فاسق مكذب بيوم القيامة وكل مكذب به كافر والآية أعنى نحو قوله وأما الذين فسقوا الخ انما تدل على أن بعض الفاسق وهم المكذبون بعذاب نار القيامة كافر مخلد فيها لا على أن كل فاسق كذلك كما هو ظاهر من آخر الآية فلم يثبتوا ماهو مقصودهم

تعالى وأما الذين فسقوا ففي النار كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون (وقيل هو منافق لان عصيانه دليل كذبه في دعوى تصديقه) بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم لكن ادعى أنه يعتقد أن في هذا الجحر حية ثم يدخل يده فيها (ورد بالمنع) لجواز أن يرجو الرحمة ويؤمل توفيق التوبة أو يلهيه عن آجل العقوبة عاجل اللذة بخلاف حديث الجحر والحية (وأما جعل مثل الكذب من علامات النفاق) لقوله صلى الله عليه وسلم آية المنافق ثلاث الحديث (فتهويل) للقطع بان من وعد غيره عدة ثم أخلفها لم يكن منافقا في الدين واذا تأملت فحال الفاسق على عكس حال المنافق لانه يضمر حسناته ويظهر سيآته

(فصل) في الاسلام (الاجماع على أن كل مؤمن مسلم وبالعكس) ولا يعقل بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم ولا مسلم ليس بمؤمن وهذا هو المراد بترادف الاسمين (و) لو كانا متغايرين لكان لاحدهما في الدنيا أو الآخرة حكم ليس للآخر وليس كذلك للاجماع على (أن حكمهما واحد لأن) معنى الايمان هو التصديق ومعنى الاسلام هو التسليم ولا يظهر بينهما كبير فرق فان (مرجعهما الى القبول والاذعان) والانقياد والاعتراف اذ لا يكونان بدون ذلك (ولكن لتغاير مفهوميهما) في الجملة (قد يتعاطفان مثل) قوله تعالى (ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات) وقوله (فما زادهم الا ايمانا وتسليما) مع أن العطف قد يكون على طريق التفسير

---

(قوله الحديث) تتمته اذا وعد أخلف واذا حدث كذب واذا اؤتمن خان (قوله لانه يضمر الخ) أي لان الفاسق يضمر حسناته الخ على عكس المنافق فانه يضمر سيآته الخ فافهم (قوله وهذا هو المراد بترادف الخ) يعني أن المراد من ترادفهما هو تساويهما بحسب الصدق والتحقق لا بحسب المفهوم (قوله ولو كانا متغايرين الخ) أي بحسب الصدق والتحقق أيضا (قوله كبير فرق الخ) اذ معنى آمنت بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم أني صدقته ومعنى أسلمت له أني سلمته وهما يرجعان الى القبول والانقياد كما صرح به قوله في الجملة واعتاقيده بهذا القيد لذ وافق ما سبق آنفا من قوله ولا يظهر بينهما كبير فرق والحاصل أن الايمان لما

(ولاطلاق الاسلام على الاستسلام والانقياد الظاهر قد يثبت مع نفى الايمان كقوله) تعالى قالت الاعراب آمنا (قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) وأما الاسلام المعتبر فى الشرع المقابل للكفر فلا يتصور انفكاكه عن الايمان ولا انفكاكه عنه (ولكون السؤال عن متعلق الايمان وعن شرائع الاسلام) يعنى أحكامه المشروعة (ورد فى الحديث الايمان أن تؤمن بالله الخ والاسلام أن تشهد أن لا اله الا الله الخ) وقد فسر الايمان بما فسر به الاسلام كما قال صلى الله عليه وسلم لقوم وفدوا عليه أتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله أعلم فقال شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وصيام رمضان وأن تعطوا من المغنم الخمس وما ذلك الا لأن حكمهما واحد ۞ ثم الاشاعرة والمعتزلة على أن الايمان يزيد وينقص

---

كان منبئا عن التصديق بما أمر الله به على لسان رسله والاسلام منبئا عن التسليم والانقياد له كان بينهما تغاير فى الجملة ولذا ناسب أن يكون متعلق الاول الاخبار والثانى الاوامر والنواهى والى هذا يشير قول المصنف ولاطلاق الاسلام على الاستسلام الخ فيكون حاصل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا الخ قل لهم لم تؤمنوا بهذا القول اذ ليس منبئا عن الانقياد الظاهر الذى يشترط فى الايمان لاجراء الاحكام بل قولوا أسلمنا فانه الذى ينبئ عن ذلك وبه يظهر الايمان والاسلام وعليه يتفرع اجراء الاحكام (قوله ولكون السؤال عن متعلق الخ) اشارة الى جواب مايقال ان الايمان والاسلام لولم يكونا متغايرين مطلقا لما أجاب النبى صلى الله عليه وسلم عن السؤال عن كل منهما بجواب يغاير جواب الآخر مطلقا وحاصل الجواب أن السؤال لم يكن عن نفسهما بل لما كان من متعلقهما وهما متغايران مطلقا كان الجوابان متغايرين كذلك نعم لو كان السؤال عن نفسهما وهما متغايران مفهوما فى الجملة بحيث لايظهر بينهما كبير فرق كما مر لصح الجواب عنهما بجواب واحد أيضا كما أشار اليه بقوله وقد يفسر الايمان بما يفسر به الاسلام الخ فافهم (قوله وما ذلك الا لأن حكمهما واحد) ولان مفهومهما لايظهر بينهما كبير فرق فتدبر (قوله على ماوقع فى بعض الروايات) حيث وقع فى رواية أن جبرائيل سأل عن الاسلام وفى رواية أخرى أنه

وهو المحكي عن الشافعي و بعض العلماء (والجمهور) كأبي حنيفة وأصحابه وكثير من العلماء (على أن الايمان لايزيد ولاينقص) واختاره امام الحرمين (لما أنه التصديق البالغ حد) الجزم و (اليقين) ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان لان ذلك انما يكون باحتمال النقيض ولا احتمال فيه (وانما يتفاوت اذا جعل اسما للطاعات) المتفاوتة قلة وكثرة لا يقال على تقدير جعله للاعمال أولى بأن لا يزيد ولا ينقص لانه لامرتبة فوق الكل ولا ايمان دونه مع أن أحدا لا يستكمل الايمان والزيادة على مالم يكمل محال لانا نقول هذا انما يرد على من يقول بانتفاء الايمان بانتفاء شيء من الاعمال والمعتزلة لا على من يقول ببقائه مابقي التصديق كما هو مذهب السلف الا أن الزيادة والنقصان على هذا يكون في كمال الايمان لا في أصله (ورد بان اليقين أيضا يتفاوت قوة وضعفا) وكفاك شاهدا قول الخليل عليه السلام مع ما كان له من التصديق ولكن ليطمئن قلبي على أن القول بان المعتبر في حق الكل هو اليقين وأن ليس للظن الغالب الذي لايخطر معه النقيض بالبال حكم اليقين محل نظر (وبأن ايمان آحاد الامة لا يساوي ايمان الانبياء) والاولياء (قطعا) ولا معنى

---

سأل من شرائع الاسلام (قوله لان ذلك لا يكون الا باحتمال النقيض الخ) أقول ذلك ممنوع لم لايجوز أن يكون كذلك التصديق مراتب من أجلى البديهيات الى أخفى النظريات ولا يكون لواحد منها احتمال النقيض أصلا وهذا هو حاصل الرد الآتي في المتن (قوله لانا نقول هذا انما يرد الخ) حاصله أنه يرد على المعتزلة القائلين بأن الاعمال بأسرها معتبرة في الايمان وأما على من يجعل أصل الايمان نفس التصديق وكماله ونقصانه بالعمل كثرة وقلة فلا كما هو الظاهر (قوله قوة وضعفا الخ) بمعنى يجوز أن تتفاوت مراتبه بالقوة أي الطمأنينة وكما لها والضعف أي عدمها وان كان الكل غير محتمل للنقيض كما ينبئ عنه قول الخليل عليه السلام ولكن ليطمئن الخ (قوله لايخطر معه النقيض بالبال الخ) أي وان احتمل النقيض على تقدير الخطور وبهذا يمتاز هذا الظن

للزيادة والنقصان الاهذا (وان ظاهر الكتاب والسنة قبول الزيادة والنقصان واذا تليت عليهم آياته) أى آيات الله (زادتهم ايمانا) لم يقل كقوله تعالى ونحوه ايهاما لان المعنى اذا تليت عليهم آياته زادتهم تصديقا بان فى الكتاب مايدل على قبول الايمان الزيادة والنقصان والمقصود ظاهر (ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم و يزداد الذين آمنوا ايمانا) ومازادهم الا ايمانا وتسليما فأما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا (وفى الحديث ان الايمان يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار) وروى مرفوعا لووزن ايمان أبى بكر بايمان هذه الامة لرجح به (والحمل على الزيادة بحسب الدوام والثبات) وكثرة الازمان فيفضل النبى صلى الله عليه وسلم من عداه بدوام تصديقه وعصمة الله اياه من مخامرة الشكوك (و) بحسب (الاعداد) فان التصديق عرض لا يبقى فيقع للنبى صلى الله عليه وسلم متواليا ولغيره على الفترات فيثبت للنبى صلى الله عليه وسلم أعداد من الايمان لم يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه أكثر وما يقال من أن حصول المثل بعد انهدام الشئ لا يكون زيادة فيه مدفوع بان المراد زيادة أعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافى ذلك (أو) على الزيادة (بحسب زيادة المؤمن به عند ملاحظة التفاصيل) فان الايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس متفاوتون فى ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة فيتفاوت ايمانهم زيادة ونقصانا (أو) بحسب (زيادة الآثار والانوار) فى القلب فانها تزيد بالطاعات وتنقص بالمعاصى (تكلف)

---

الغالب عن اليقين فتدبره فانه من البدائع (قوله وان ظاهر الكتاب والسنة الخ) ان قيل الظاهر مماينسب الى على كرم الله وجهه من قوله لو كشف الغطاء ماازددت يقينا هو نفى الزيادة فى اليقين قلت لا بل هو دال على قبول الزيادة فان مقصوده منه المبالغة فى زيادة يقينه بحيث لا مرتبة فوقه حتى يزيد بكشف الغطاء مع أن كشف الغطاء يزيد فى اليقين ضرورة (قوله لم يقل كقوله تعالى ونحوه الخ) يعنى لما كان المقصود هنا ذكر الشواهد الدالة على الزيادة والنقصان من الكتاب والسنة كان الاولى أن يعبر عما يدل

لا يصار اليه الان ثبت أن التصديق فى نفسه لا يقبل التفاوت ﴿(ثم كثير من الصحابة) رضوان الله عليهم (والمجتهدين) شكر الله سعيهم (على صحة الاستثناء فى الايمان بأن يقال أنا مؤمن ان شاء الله تعالى تأدبا) باحالة الامور الى مشيئة الله تعالى (أو تبركا) بذكر الله تعالى (أو ترددا فيما هو آية النجاة أعنى ايمان الموافاة) وهو ايمان آخر الحياة لا فى الايمان الناجز وهو الايمان الثابت فى الحال (و) ذلك لان (العبرة ب) ايمان (الموافاة) لا يعنى أن ايمان الحال ليس بايمان بل (بمعنى أنه المنجى وان كان الناجز ايمانا ثابتا) فاعتنوا بالاول وقرنوه بالمشيئة ولم يقصدوا الشك فى الايمان الناجز وبالجملة لا يشك المؤمن فى ثبوت الايمان فى الحال ولا فى الجزم بالثبات عليه فى المآل لكن يخاف سوء الخاتمة ويرجو حسن العاقبة فيربط ايمان الموافاة

---

على التمثيل كما هو العادة فى أمثال هذا المقام لكن ترك ذلك ايهاما لمعنى آخر وهو التلويح الى أن الذين لم يحصل لهم العلم بقبول الايمان للزيادة والنقصان اذا نظروا فى آيات الله وتليت عليهم زادتهم تصديقا بأن فى الكتاب ما يدل على قبول الايمان الزيادة والنقصان فيحصل لهم العلم بالقبول المذكور وأقول هذا استنباط دقيق لكن أنت خبير بأن تلاوة الآيات عليهم انما تزيدهم تصديقا بأن فى الكتاب ما يدل على ذلك لو ثبت أن لهم أصل التصديق به والظاهر انتفاؤه ان قيل يحتمل أن يكون معنى زادتهم ايمانا أنها أفادتهم ايمانا ولعل الشارح أراد منه هذا المعنى فى المعنى الايهامى قلت لو جاز ارادة الافادة من الزيادة لسقطت الآية عن درجة أن تكون شاهدة على المقصود فليتأمل والاولى أن يجعل المعنى الايهامى هو أن المؤمنين اذا تليت عليهم آيات الله زادتهم ايمانا بالله وبسائر ما يعتبر فى الايمان واذا زاد ايمانهم بذلك حصل لهم العلم بقبول الايمان للزيادة والنقصان فتأمله فانه من مطارح الاذكياء (قوله لكن يخاف سوء الخاتمة) لا يخفى أن الخوف من سوء الخاتمة انما يتحقق عند تجويز عدم الثبات على الايمان فى المآل وهو يناقض الجزم بالثبات عليه فيه فقوله ولا فى الجزم بالثبات عليه الخ لعله سهو من الناسخ وان كانت النسخ التى فى نظرنا كذلك والصواب بدله ولا فى العزم على الثبات عليه الخ فتفطنه

الذى هو آية الفوز بمشيئة الله تعالى جريا على مقتضى قوله تعالى ولا تقولن لشئ انى فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله جعل الله حياتنا الى الايمان ومماتنا على الايمان (وكذا الكفر والسعادة والشقاوة) فالمعتبر منها بمعنى المهلك أو المنجى ما كان عند آخر الحياة (والاكثرون على منعه) وعليه أبو حنيفة وأصحابه (لايهام الشك فى الناجز)

(فصل الجمهور على صحة ايمان المقلد) وترتب الاحكام عليه فى الدنيا والآخرة (لصدق التعريف) بانه تصديق النبى الخ (عليه وعدم الدليل على اشتراط) أن يكون التصديق المعتبر فى الايمان مستندا الى (الدليل) وانما هو الاعتقاد الجازم المطابق بل ربما يكتفى بالمطابقة ويجعل الظن الغالب الذى لا يخطر معه النقيض داخلا فيه كما سبق فان قيل نحن لا ننفى كونه ايمانا وتصديقا لكن ندعى أنه لا ينفع بمنزلة ايمان اليأس فان عدم نفع ايمان اليأس لان العبد حينئذ لا يقدر على أن يستدل بالشاهد على الغائب (و) هذا مشترك قلنا (القياس على

---

فانه دقيق (قوله بل ربما يكتفى بالمطابقة) أى ربما يكتفى فى الايمان بكونه اعتقادا مطابقا وان لم يكن جازما (قوله ويجعل الظن الخ) بيان للاكتفاء المذكور وقد سبق بيان الفرق بين هذا الظن والاعتقاد الجازم فتذكر (قوله فان قيل نحن الخ) أقول حاصل هذا السؤال هو أن يقال لانسلم ان صدق التعريف على ايمان المقلد يستلزم صحته ونفعه له فى ترتب أحكام الدنيا وثواب الآخرة لم لا يجوز أن يكون بمنزلة ايمان اليأس فى عدم نفعه له بجامع أن كلا منهما ليس حاصلا بالنظر والاستدلال (قوله بالشاهد على الغائب الخ) المراد من الشاهد هو الدليل الحاضر فى الذهن ومن الغائب هو المطلوب فانه غائب ومجهول قبل الاستدلال والحاصل أنه وان لم يشترط الدليل فى تحصيل أصل الايمان لكن نفعه مشروط به فانهم قالوا ان ترتب الثواب على الايمان انما هو فى مقابلة مشقة الاكتساب والنظر فى محدثات العالم ومعجزات الانبياء والتمييز بين الحجج والشبه فحيث لم تمكن كما فى ايمان اليائس والمقلد لم يكن نافعا بترتب الثواب وان

ايمان اليأس) وان سلم صحة القياس فى الاصول (فاسد لان العلة) لعدم نفع ايمان اليأس (كونه ايمان دفع عذاب) لا ماذكرتم (ولانه لم يبق للعبد) حينئذ (قدرة) على (التصرف فى نفسه والاستمتاع بها) بخلاف ايمان المقلد فانه تقرب الى الله تعالى وابتغاء لمرضاته من غير الجاء ولا قصد دفع العذاب المشاهد ولا انتفاء قدرة التصرف فى النفس (وأما المانعون) لصحة ايمان المقلد ونفعه (فالمعتزلة) منهم (يشترطون فى كل مسئلة) من الاصول (التمكن من اقامة الحجة ودفع الشبهة) والاقتدار على مجادلة الخصوم وحل مايورد عليه من الاشكال ولم يحكموا بايمان من عجز عن ذلك قالوا ان الواجب هو العلم وهو لا يكون الا بالضرورة أو الاستدلال

---

صدق تعريف الايمان عليه (قوله لعدم نفع ايمان اليأس الخ) لعدم نفعه لا لعدم صدق التعريف عليه (قوله لاماذكرتم الخ) من انتفاء كونه استدلاليا فظهر أن الجمهور كما لم يشترطوا الدليل فى تحصيل أصل الايمان لم يشترطوه فى كونه نافعا أيضا لكن ينبغى أن يعلم أن فى عدم اشتراط كون الايمان مستندا الى دليل نظرا يأتى قريبا فى تحرير قول المعتزلة فتأمله واحفظه (قوله وأما المانعون لصحة ايمان المقلد الخ) أقول لا يخفى ان هؤلاء هم الذين يمنعون صدق تعريف الايمان على ايمان المقلد كما يمنعون صحته ونفعه فيشترطون الدليل فى أصل الايمان ويستلزم ذلك اشتراطه فى صحته بالطريق الاولى بخلاف الجمهور فانهم لا يمنعون صحته ولا صدق التعريف عليه بخلاف المانع الذى قاسه على ايمان اليأس فانه منع صحته ونفعه دون صدق التعريف عليه كما سبق ويدل على هذا ماياتى قريبا من قوله ولم يحكموا بايمان من عجز عن ذلك ومن قوله قالوا ان الواجب الخ وكذا افراد مسئلة قياسه على ايمان اليأس من قوله وأما المانعون الخ صريح فى ذلك فحينئذ كان الاولى للشارح أن يقول وأما المانعون لايمان المقلد ونفعه الخ بحذف لفظ الصحة ليفيد الامرين معا فتأمله فانه دقيق جدا (قوله الا بالضرورة أو الاستدلال الخ) كتب فى الحاشية هنا ماحاصله ان الواجب على المكلف هو العلم وهو منحصر فى الضرورى والاستدلالى واذ لا ضرورة فى باب الايمان تعين الثانى فلا يكون المقلد

ولا ضرورة فتعين الدليل قلنا لا شك فى حصول التصديق للمقلد بسبب وثوقه بمن قلده وأنه استدلالى بمعنى أنه يجب النظر والاستدلال لحصوله الا أن المقصود من

(قوله قلنا لا شك فى حصول التصديق الخ) ولا يبعد أن يقال انه ان خص العلم بالاعتقاد الجازم المطابق الثابت فلا نسلم أن الواجب هو العلم بل التصديق الاعم وان عم فلا نسلم ان التصديق الحاصل للمقلد ليس استدلاليا غاية الامر أن مايفيده ليس دليلا يقينيا بحيث يفيد التصديق الثابت ولذلك كان قد يزول اه منه

مؤمنا انتهى أقول الحاصل ان ما يحصل للمقلد ليس ضروريا ولا استدلاليا فلم يكن علما لانحصاره فيهما فلم يكن ايمانا لما سبق ان الايمان من جنس العلم أما انه ليس ضروريا فلأن الايمان مكلف به ولا شئ من المكلف به ضرورى وأما أنه ليس استدلاليا فلان التقليد هو أخذ قول الغير من غير دليل ومن هذا ظهر النظر الموعود فى عدم اشتراط الايمان بالدليل فتأمله (قوله قلنا لا شك فى حصول التصديق الخ) لا يخفى أن هذا اختيار لكون الحاصل للمقلد استدلاليا فحينئذ ان أراد بالوجوب فى قوله بمعنى أنه يجب النظر والاستدلال لحصوله هو الوجوب العقلى ليكون المراد من الاستدلالى ما جعله المنطقيون مقابلا للضرورى عند حصرهم العلم فيهما أعنى ما يحتاج حصوله الى النظر والاستدلال ولا يحصل بدون ذلك وهو مع أنه اعتراف بما عليه الخصم من اشتراط الدليل فى الايمان ومناف لما اتفق عليه الخصمان من أن التقليد هو أخذ قول الغير يناقض ما فى حيز الاستثناء بقوله الا أن المقصود من الاستدلال الخ فان حاصله كما يأتى هو أن تصديق المقلد حاصل بدون النظر والاستدلال فالقول بكونه استدلاليا بالمعنى المذكور مع القول بما فى حيزه قول باجتماع النقيضين فى هذا التصديق كما لا يخفى على من له أدنى فهم ولعل الشارح «مدظله» لم يلتفت فى هذا التحرير الى ما فى شرح المقاصد من أنه جعل فيه ما فى حيز الاستثناء هنا جوابا وردا آخر لقول المعتزلة حيث قال ورد بأنه لا نزاع فى وجوب النظر والاستدلال بل فى أن ترك هذا الواجب يوجب عدم الاعتداد بالتصديق على أنه ربما يقال ان المقصود من الاستدلال هو التوسل الى التصديق ولا عبرة بانعدام الوسيلة بعد حصول المقصود انتهى وان أراد به الوجوب الشرعى

الاستدلال التوصل الى التصديق ولا عبرة بانعدام الوسيلة بعد حصول المقصود (والشيخ) الاشعرى يشترط (ابتناء الاعتقاد) فى كل مسئلة من الاصول (على دليل فى الجملة) يعنى وان لم يقدر على التعبير عنه وعلى مجادلة الخصوم ودفع الشبه فمن لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا عنده (والى هذا رجع المتأخرون من المعتزلة حيث قالوا الخلاف فيمن نشأ فى شاهق جبل) مثلا (ولم يتفكر) فى ملكوت السموات والارض (فأخبره

---

على ماينبئ عنه سوق عبارة شرح المقاصد وينادى عليه مانقله آنفا من المسند بقوله بل فى ان ترك هذا الواجب الخ فيرد عليه ان كونه كسبيا واستدلاليا يعنى أنه يجب شرعا استناده الى الدليل لايجدى فى دفع قول المعتزلة أعنى ان الواجب هو العلم الخ اذ وجوب كونه استدلاليا بالشرع لايكون منافيا من سلب الضرورة والاكتساب عنه بالمعنى المنطق فما تمسكوا به فى نفى كون المقلد مؤمنا باق على حاله فليتدبر ولعل الشارح «مدظله» لما رأى الجواب مقدوحا كتب عليه أنه لايبعد أن يقال ان خص العلم بالاعتقاد الجازم المطابق الثابت فلا نسلم ان الواجب هو العلم بالتصديق الاعم وان عم فلا نسلم ان التصديق الحاصل للمقلد ليس استدلاليا غاية الامر ان مايفيده ليس دليلا يقينيا بحيث يفيد التصديق الثابت ولذلك كان يزول انتهى وأنت خبير بأن مافى الحاشية وان كان أولى مما فى الشرح يرد عليه بعض ماورد عليه من الاعتراف عا عليه الخصم والمنافاة لمعنى التقليد المتفق عليه بين الخصمين فتنبه اذا تقرر هذا ظهر ورود بعض ماذكرناه على مانقلناه من المقاصد أيضا كما لايخفى على أهله فالتحقيق الذى يندفع به الشبه فى هذا المقام ويجمع به جوانب الكلام هو ما سنشير اليه ان شاء الله تعالى (قوله ولا عبرة بانعدام الوسيلة الخ) كتب عليه أى وجودها وانعدامها فى واد واحد انتهى فسره بذلك دفعا لما توهم من ظاهر العبارة من أن تصديق المقلد حاصل بالوسيلة المنعدمة بعد حصوله على ماهو شأن المعدات وليس كذلك فان المقصود هو بيان أن تصديقه حاصل من غير وسيلة الدليل كما مر (قوله فمن لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا عنده الخ) أى ولكن المقلد لم يكن كذلك فلم يكن مؤمنا عنده ومايفيده صنيع المتن

انسان عما يجب عليه اعتقاده فصدقه) فيما أخبره بمجرد اخباره من غير تفكر وتدبر (وأما من نشأ فى دار الاسلام ولو فى الصحارى وتواتر عنده حال النبى) صلى الله عليه وسلم وما أتى به من المعجزات (فمن أهل النظر) والاستدلال وان لم يقدر على التعبير

---

من جعله الشيخ ممن يمنع ايمان المقلد هو المشهور عن الشيخ لكن قال بعض المحققين المقلد ليس كل كافر عنده لوجود التصديق له غايته أنه عاص لترك النظر فيلزم أن يكون مراده بقوله لم يكن مؤمنا هو انه ليس مومنا على الكمال كما قالوا فى تارك الاعمال والا لزم أن يكون قائلا بالمنزلة بين المنزلتين كالمعتزلة وليس كذلك كما سبق مفصلا (قوله بمجرد اخباره من غير تفكر الخ) أقول لامعنى للخلاف فى ايمان هذا الشخص لان القائل بايمانه بعد تسليم ان التصديق الحاصل له ليس باستدلالى لا يخلو من أن يقول بكونه ضروريا فيلزمه القول بجواز التكليف بالضرورى وهو باطل أو يقول بأنه ليس بضرورى كما أنه ليس باستدلالى فيلزمه القول بالواسطة بينهما وهو أيضا باطل كما بين فى محله فهذا الشخص ينبغى أن لايكون خلاف فى عدم صحة ايمانه وانما يتصور الخلاف فى النوع الآتى أعنى من نشأ فى دار الاسلام الخ بان يقال ان من خص النظر بما يقدر فيه على التعبير عنه ومجادلة الخصوم ودفع الشبه قال بعدم ايمانه ومن اكتفى بمطلق النظر وان لم يقتدر فيه على ماذكر قال بايمانه فظهر ان أمر الخلاف بعكس مافى المتن فتدبر اذا سمعت هذا فقد حان أو ان الشروع فى التحقيق الذى سبق الوعد منا بتحريره لكن تقتضى تمهيد مقدمات الاولى ان الكسبى له معنيان أحدهما هو مااشتهر عند المنطقيين أعنى مايحصل من النظر وترتيب المقدمات ويقال له النظرى والاستدلالى أيضا وثانيهما ماهو المتعارف فى الفروع أعنى الحاصل بالقدرة والاختيار وهذا المعنى أعم من الاول خلافا لمن توهم تساويهما وذلك لان كل ما يحصل من ترتيب المقدمات فهو حاصل بالاختيار ولا عكس اذ بعض مايحصل بالاختيار قد يحصل بلا نظر وترتيب مقدمات وذلك كالتصديق الحاصل للمقلد بأخذه من الغير بالاختيار من غير ترتيب للمقدمات والضرورى أيضا له معنيان أحدهما مااشتهر بين المنطقيين أعنى مايحصل بلا نظر وترتيب أمور

عنه ومجادلة الخصوم ولا خلاف فى صحة ايمانه ( وقال بعضهم ان وجوب النظر انما هو فى حق البعض) من العقلاء (وأما العاجزون) عن النظر فى الادلة ودفع الشبه ( كالعوام) والعبيد والنسوان (فلا يكلفون الا التقليد الحق) والظن

---

والثانى ماهو المتعارف فى الفروع أعنى ما يحصل اضطرارا من غير قدرة واختيار و بين المذهبين أيضا عموم وخصوص لكن بعكس ماسبق خلافا لمن توهم تساويهما أيضا وذلك لان بعض ما يحصل بلا نظر وترتيب قد يحصل بالاختيار كالتصديق الحاصل للمقلد المذكور والمقدمة الثانية هى ان ما اتفق عليه من أن الضرورى يمتنع تعلق التكليف به كما سبق من الشارح فى الشرح والحاشية من أنه لاضرورة فى باب الايمان ليس المراد منه هو الضرورى بالمعنى المشهور عند المنطقيين كما اشتبه على الاكثر فانه قد يجامع الحاصل بالاختيار كما مر آنفا والحصول بالاختيار كاف فى جواز تعلق التكليف ولا حاجة الى حصول من نظر وترتيب مقدمات كما هو واضح بل المراد منه هو الضرورى المتعارف فى الفروع أعنى الحاصل من غير قدرة واختيار فانه مانع من تعلق التكليف والمقدمة الثالثة هى ماسبق من أن التصديق المعتبر فى الايمان هو التصديق المنطقى لكن مع اعتبار قيود ذكرناها وهى التحصيل باختيار وترك الجحود والاستكبار وكونه اعتقادا جازما مطابقا ثم من قال بايمان المقلد اكتفى فى الايمان بهذه القيود ومن لم يقل زاد فيه قيد الاثبات كما أشرنا اليه فيما سبق اذا تقررت المقدمات فاعلم أن القائلين بصحة ايمان المقلد والمانعين منها قائلون بان تعلق التكليف لايكون الا كسبيا اختياريا الا أن الجمهور لما فهموا أن الكسبى بهذا المعنى أعم من الكسبى الاستدلالى المشهور بين المنطقيين ورأوا أن هذا الاعم يكفى فى تعلق التكليف لم يشترطوا الدليل فى صحة الايمان فقالوا بصحة ايمان المقلد وأما المانعون لصحة ايمانه فلما توهموا أن الكسبى الاختيارى مساو للكسبى المنطقى بحيث يكون كل اختيارى مكتسبا من نظر واستدلال كالعكس شرطوا كون الايمان مستندا الى دليل الا أن المعتزلة منهم بالغوا فى كون الدليل خاصا تفصيليا يقتدر معه على مجادلة الخصوم ودفع الشبه والشيخ الاشعرى اكتفى

الصائب ولا يكلفون النظر (أو) يكلفون (سماع أوائل الدلائل) أى الظاهرة التى تسارع الى الافهام (فان فهموا كفاهم) ولا يكلفون تلخيص العبارة (وهم أصحاب الجمل) التى هى ان الله واحد لا شريك له ولا مثل وانه قديم وما سواه حادث وأنه عدل فى قضائه صادق فى اخباره لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر ولا يكلفهم مالا يطيقون وانه بعث الرسل وأنزل الكتب والرضا بقضائه واجب والتسليم لامره لازم ماشاء كان ومالم يشأ لم يكن الى غير ذلك من العقائد الاسلامية (والا) يمكنهم الوقوف عليها (فلا يكلفون) أصلا وانما خلقوا للانتفاع المكلفين بهم فى الدنيا وهم كثير من العوام والعبيد والنسوان (قالوا وليس الخلاف فى اجراء أحكام الاسلام) فى الدنيا

---

فيه بالاجمالى وان لم يقتدر منه على ذلك فظهر أن ما نقل عن المعتزلة من أن الواجب هو العلم وهو لا يكون الا بالضرورة أو بالاستدلال ولا ضرورة فى باب الايمان فتعين الدليل فالمقلد ليس بمؤمن يكون جوابه الصحيح أن يقال اما أن يراد من الضرورى المعنى المنطقى فلا نسلم أنه لايكون فى باب الايمان لم لا يجوز أن يكون بالاختيار وان لم يكن حاصلا من النظر وترتيب المقدمات وقد سبق أنه كاف فى تعلق التكليف به واما أن يراد بها المعنى الفرعى فسلم أنه لايكون فى باب الايمان لكن لايلزم من انتفائه تعين الكسب بالدليل أعنى الكسب المنطقى بل اللازم تعين الكسب بالاختيار أعنى الكسب المتعارف فى الفروع وهو حاصل للمقلد ولااشكال فى القول بايمانه نعم التصديق الحاصل لمن نشأ فى شاهق جبل ولم يتفكر الخ ينبغى أن لايكون ايمانا اذ لم يكن بالاختيار فهو كالتصديق الملقى الى نحو الملائكة كما سبق فيكون هو بعد مأمورا بتحصيل الايمان هذا هو غاية تحقيق المقام ونهاية التدقيق فى الكلام فاحفظه فانه من النكات البديعة التى لاينالها الا الكرام من ذوى الافهام (قوله أى الظاهرة التى تتسارع الخ) كتب عليه فهى من اضافة الصفة الى الموصوف انتهى فيكون قوله أى الظاهرة الخ تفسيرا للدلائل الاوائل ويجوز أن يكون المراد من الدلائل هى مطلقا ويكون اضافة الاوائل اليه اضافة الخاص الى العام فيكون قوله أى الظاهرة حينئذ تفسيرا للمضاف

(بل فى أنه هل يعاقب عقوبة الكافر) فقال الكثيرون نعم لانه جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل بذلك كفر ومثل قوله تعالى ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلام لست مؤمنا وقوله عليه الصلاة والسلام من صلى صلاتنا و[illegible] مسجدنا واستقبل قبلتنا فهو مسلم محمول على الاسلام فى حق الاحكام وقال [illegible] ذوى التحقيق منهم انه وان كان جاهلا لكنه مصدق فلا يلزم أن يعاقب عقوبة الكافر (والكفر عدم الايمان عما من شأنه) وهذا يعنى عدم تصديق النبى صلى الله عليه وسلم فى بعض ماعلم مجيئه به بالضرورة وهو يعم كل من خلا عن تصديق النبى فى شئ مما علم مجيئه به بالضرورة (وان خلا عن تكذيب وانكار ومن فسره بالجحد بالله) اعترض عليه بعدم انعكاسه فان كثيرا من الكفرة عابدون بالله مصدقون به غير جاحدين وان أريد به أعم من

---

(قوله لكنه مصدق الخ) وربما يجب عليه اعتقاده وان كان من غير نظر وتفكر وتدبر اه منه

---

فقط (قوله عما من شأنه الخ) أى عدم الايمان عن الشخص الذى من شأنه الايمان فيكون أطفال الكفار كفارا حقيقة أو عن المكلف الذى من شأنه ذلك فيكون أطفالهم فى حكمهم فافهم (قوله فى بعض ماعلم مجيئه به الخ) الاولى أن يقول ولو فى بعض ماعلم الخ بزيادة لو الشرطية فتأمله (قوله فى شئ مما علم مجيئه به الخ) وما قيل من أن من جملة ماجاء به النبى صلى الله عليه وسلم أن تصديقه واجب فى كل ماجاء به فمن لم يصدقه فكذبه فى ذلك فلا يتصور خلوه من التكذيب فضعيف كما لا يخفى على المتأمل تاملا صادقا (قوله واعترض عليه الخ) منشأ الاعتراض هو أن المتبادر من الجحد بالله هو الجحد بوجوده تعالى فقط وحاصله أن من الكفار من هو عارف بالله غير جاحد له وانما هو جاحد بشئ آخر من نحو صفاته وأحكامه تعالى المعلومة من الدين ضرورة فالتعريف بالجحد بالله فقط لايشمله فلا يكون جامعا منعكسا (قوله وان أريد به أعم الخ) اى ان أجيب من جانبه بان المراد من التفسير المذكور ليس الجحود بالله فقط بل

أن يكون بوجوده أو وحدانيته أو شيء من صفاته وأفعاله وأحكامه لزم تكفير كثير من أهل الاسلام المخالفين في الاصول لان الحق واحد وأجيب بأنه (أراد) به (الجهل بما علم) أي بشيء مما علم (قطعاً أنه من أحكامه اجمالاً وتفصيلاً)

---

المراد هو الجحود أعم من أن يكون بوجوده تعالى أو بشيء آخر من صفاته وأحكامه فحينئذ يشمل بعض الكفار المذكور فانه وان لم يكن جاحداً بانه تعالى لكنه جاحد بنحو صفاته وأحكامه كما مر (قوله لزم تكفير كثير من أهل الاسلام الخ) رد على الجواب بالتعميم المذكور وحاصله أن هذا التعميم وان كان يندفع به النقض بعدم الجامعية لكن يجعل التعريف غير مانع فان أكثر أهل الاسلام المخالفين في بعض الاصول الدينية يصدق عليهم أنهم جاحدون بشيء من أحكامه تعالى فالتمسك به وان كان مفيداً للخروج من ورطة فهو موجب للوقوع بورطة أولى (قوله وأجيب بانه الخ) جواب يندفع به الانتقاض بعدم الجامعية بحيث لا يلزم منه الانتقاض بعدم المانعية المذكور وحاصله أن المراد من الجحود بالله ليس الجحود به خاصة حتى يرد الانتقاض بالاول ولا الجحود بأعم مما ذكر حتى يرد الانتقاض بالثاني بل المراد هو الجحود باحكامه التي علم ضرورة وقطعاً أنها من الدين فيدخل فيه بعض الكفار المذكور لانه جاحد بشيء من ضروريات الدين كما مر فيخرج عنه الاكثر المذكور من أهل الاسلام لانهم انما خالفوا في الاصول الغير الضرورية لا في ضروريات الدين وقطعياته هذا وأما التعرض لان المراد من الجحود هو الجهل لا حقيقة الانكار فهو الجواب عن الانتقاض بعدم جامعية آخر غير ما ذكر وهو أن بعض الكفار قد لا يكون كفره لجحود شيء من ضروريات الدين بل يكون لجهله به فلا يشمله التعريف بالجحود فيجاب بأن المراد منه الجهل لا حقيقة الجحد فظهر أن تصحيح هذا التفسير انما يكون بأمرين أحدهما تخصيصه بالمعلومات القطعية من الدين والآخر هو أن المراد منه الجهل وظهر أن عدم التعرض للانتقاض الاخير

أى عدم العلم اجمالا وتفصيلا (والتكفير ببعض الافعال) كالاستخفاف بالشرع أو الشارع أو القاء المصحف فى القاذورات أو شد الزنار بالاختيار (مع بقاء كمال التصديق ان سلم) اجتماع التصديق المعتبر فى الايمان مع تلك الافعال التى هى كفر وفاقا (فبنى على أن الشارع جعل بعض المحظورات) كالامور المذكورة (علامة التكذيب) فيحكم بكفر من ارتكبه و بوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كالامور المذكورة (وكذا) جعل (بعض التأويلات فى الاصول) علامة ذلك كتأويل ما علم قطعا من الدين أنه على ظاهره كالنصوص الواردة فى حشر الاجساد (و) مما سبق علم أن (الكافر) اسم لمن لا ايمان له فهو (ان أظهر الايمان خص باسم المنافق وان سبق اسلامه فبالمرتد وأن آل اعتقاده الى تعدد الاله فبالمشرك) لاثباته الشريك فى الالوهية (وان تدين ببعض) الاديان و (الكتب السماوية) المنسوخة (فبالكتابى) كاليهود والنصارى (وان اعتقد استناد الحوادث الى الزمان فبالدهري وان نفى الصانع فبالمعطل وان) اعترف بنبوة النبى صلى الله عليه وسلم و (أظهر شعائر الاسلام وأبطن عقائد هى كفر وفاقا فبالزنديق) و يفرق بينه وبين المنافق باعترافه بالنبوة وعدمه (والجمهور على ان من كان مخالف الحق) وكان (من أهل القبلة ليس بكافر مالم ينكر شيأ من ضروريات الدين) كحشر الاجساد وحدوث العالم ونحو ذلك مما علم قطعا أنه من الدين (لان النبى) صلى الله عليه وسلم (ومن بعده لم يفتشوا عن العقائد) ولو توقف صحة الاسلام عليها لكانوا يفتشون عنها ونقض

---

بالاقتصار على الاولين تقصير فى اكمال بيان المراد فتفطنه (قوله أى عدم العلم اجمالا الخ) يعنى ان الكفر هو عدم العلم الاجمالى فيما علم اجمالا والتفصيلى فيما علم تفصيلا فالاجمال والتفصيل تفصيل للعلم لا لعدم العلم فتدبره (قوله ومما سبق علم الخ) أى من أن الكفر عدم الايمان (قوله باعترافه بالنبوة الخ) أى باعتراف الزنديق بالنبوة وعدمه

هــذا الدليـــل بأنهم لم يفتشوا عن الاصول التى هى من ضروريات الدين فيـــلزم أن لا يكون المخالف فيها كافرا (و) الجواب أن (السكوت عن الاصول التى هى من ضروريات الدين انما كان لشهرتها) بحيث لا يحتاج الى البيان كحشر الاجساد (ولظهور أدلتها) كحدوث العالم بخلاف الاصول الخلافيـــة فان الحق فيها يفتقر الى زيادة نظر وتأمل والكتاب والســـنة قد يشتملان على ماهو يتخيل معارضا لحجة أهل الحق فلو كانت مخالفة الحق فيها كفرا لاحتيج الى البيان البتـــة (والمعتزلة يكفرون بأكثر العقائد المخصوصة بأهل الســـنة والجماعة) كالقول بزيادة الصفات وجواز الرؤية وبالخروج من النار وبكون الشرور والقبائح بخلقه وارادته وبجواز اظهار

---

أى عـــدم اعـــتراف المنافق بها فحينئذ كان حق العبارة أن يقول بالاعـــتراف بالنبوة وعدمه بترك الضمير الذى أضيف اليـــه الاعتراف كما لا يخفى على من له أدنى دراية بأساليب الكلام وفى شـــرح المصـــنف ان الزنديق فى الاصـــل منســـوب الى الزند اسم كتاب أظهره مزدك فى ايام قباد وزعم أنه تاويل كتاب المجوس الذى جاء به زرادشت الذى يزعمون أنه نبيهـــم انتهـى أقول وقد ذكر بعضـــهم انه معرب زندين (قوله فان الحـــق فيها الخ) أى غير ماهو الحق فيها أى الاصول الخلافية (قوله معارضا لحجة أهل الحق الخ) أى لحجتهم فى الاصول الخلافية فكل مايقال انه حق فيما بينها فقد يتفق المصادقة فيما يعارضه وان كان مرجوحا فلا يقطـــع بكونه حقا بخـــلاف ضروريات الدين فانه ليس فى الكتاب والسنة مايعارضها أصلا فهى معلومة الحقية قطعا (قوله مخالفة الحق فيها الخ) أى فى الاصول الخلافيـــة (قوله لاحتيج الى البيان الخ) أى بيان ماهـــو الحق بينها بيانا قطعيا وان لم يبين ذلك لم يعلم بالقطع كونه حقا فـــلم تكن مخالفتـــه كفرا فظهر أن الاولى هو أن يقول بدله ليبين البتة من غير تعرض لحـــديث الاحتياج فليتأمل (قوله والمعتزلة يكفرون الخ) أى بصيغة المضارع المجهول من باب التفعيل كما ينادى عليه قول الاستاذ الآتى أعنى نكفر من كفرنا (قوله بأكثر العقائد المخصوصة الخ) أى

المعجزة على يد الكاذب (ولذا قال الاستاذ) أبو اسحق الاسفرايينى (نكفر من كفرنا) ومن لا فلا (والفسق هو الخروج من طاعة الله بارتكاب الكبيرة) قال فى شرح المقاصد ينبغى أن يقيد بعدم التأويل للاتفاق بان الباغى ليس بفاسق (أو الاصرار على الصغيرة) يعنى الاكثار فيها سواء كانت من نوع واحد أو أنواع أما اعتقاد حل المعصية صغيرة كانت أو كبيرة فكفر وكذا الاستهانة بها يعنى عدها هينة من غير مبالاة والمراد معصية ثبتت بقطعى (والبدعة مخالفة أهل الحق) هم أهل السنة والجماعة (فى العقيدة وحكمها البغض) والعداوة والاعراض عنه (والاهانة) والطعن واللعن وكراهة الصلاة خلفه وحكم الفاسق الحد فيما يجب فيه الحد والتعزير فى غيره والامر بالتوبة ورد الشهادة وسلب الولاية (ومنهم من جعل المخالفة فى بعض الفروع) كجواز النكاح بدون الولى والصلاة بدون الفاتحة (منها) ولا يعرفون أن البدعة المذمومة هى المحدثة فى الدين من غير أن يكون فى عهد الصحابة ولا دل دليل شرعى عليه (ومنهم من زاد كل أمر لم يكن فى عهد الصحابة)

---

بالمخالفة لا كثر العقائد الخ (قوله أبو اسحق الاسفرايينى الخ) وهو من المعتزلة (قوله ولا يعرفون أن البدعة الخ) يعنى ان جعل المخالفة فى الفروع من البدعة انما هو لجهلهم بما فسر البدعة به أعنى الأمر المحدث فى الدين الخ والا لما جعلوها منها لان المخالفة فى الفروع لا يصدق عليها هذا التعريف كيف والمخالفة انما حصلت من تعارض الادلة الشرعية فكيف يصدق عليها أنها لم يدل عليها دليل شرعى وليعلم أن البدعة اذا أطلقت يراد منها هذا وهى مذمومة مطلقا فحينئذ كان الاولى ترك قيد المذمومة ومنهم من اكتفى فى تفسيرها بأنها المحدثة فى الدين أعنى من غير أن تكون فى عهد الصحابة سواء دل عليها دليل أم لا فان دل عليها دليل فحسنة والا فقبيحة وهذا هو المراد من قول المتن ومنهم من زاد الخ ولعل معنى ذلك هو أنه جعل المخالفة فى بعض الفروع من البدعة وزاد عليها كل أمر الخ فجعله منها أيضا أى أنه جعل البدعة مخالفة أهل الحق الخ وزاد عليه كون

وان لم يكن دليل على قبحه (ومن ههنا جاز كون بعض البدعة حسنة)

كل أمر الخ منها أيضا (قوله وان لم يكن دليل على قبحه) الاوفق بما سبق أن يقول بدله سواء دل عليه دليل أولا فتأمله (قوله كون بعض البدعة حسنة) أى وبعضها قبيحة بخلافها بالتفسير السابق فان جميعها به قبيحة كما مر وليعلم أن من القبيحة بل أقبح القبائح مايقع من أهل البدع من الاعياد والمجالس المنعقدة للعزاء تحصيلا لاغراضهم النفسانية وطلبا للحطام الدنيوية كما لايخفى على المنصف الذى حضرها وتأمل فيما هو المقصود منها أعاذنا الله من شرور أنفسنا وسيآت أعمالنا وهدانا لما هو السنة النبوية التى هى صلاح حالنا ومآلنا

(يقول طه بن محمود قطريه رئيس التصحيح بالمطبعة الكبرى الاميريه)

حمدا لمن أكرم أولياءه بمعرفة الواجب وجعل مذهب أهل السنة أقوم المذاهب وصلاة وسلاما على سيدنا محمد المبعوث بتهذيب النفوس وتقريب القلوب الى حضرة الملك القدوس وعلى آله وصحبه الباذلين نفوسهم في مرضاته وحبه (أما بعد) فهذا مطبوع مجيد اشتمل على الصفوة من عقائد أهل التوحيد وأيد أدلة أهل السنة والجماعه وقام بنصر الحق الذى أوجب الله اتباعه فلم يترك مشكلة فى علم الكلام الا جلاها ولم يغادر صغيرة ولا كبيرة الا أحصاها فما أحوج طلبة العلم اليه وما أغناهم اذا حصلوا عليه فهو لعمر الله أولى كتاب فى علم الكلام بأن تتزاحم فى تحصيله أقدام أهل الاقدام

من كان تصحيح العقيدة سؤله * فليقرإ التهذيب يلق أمانيه
لله تهذيب الكلام وشرحه * ونسيج تحقيق رقيق الحاشيه
لا والذى سمك السماء وزانها * بالزهر والشمس المضيئة ضاحيه
ما شمت كالتهذيب قط مؤلفا * يهدى السبيل الى الحياة الباقيه

ومن أجل ذلك نهض بطبعه حضرة الفاضل اللبيب الامجد الشيخ فرج الله زكى الكردستانى من طلبة العلم بالازهر الشريف ووكيل الشركة الخيريه لنشر الكتب العالية الاسلاميه شكر الله سعيه وأناله كل بغيه بالمطبعة الاميريه ذات المحاسن الجليه فى عهد خديو مصر الاكرم من تحققت لنا بدولته الامانى أفندينا المعظم عباس حلمى باشا الثانى أدام الله طالع سعده وبارك له فى ولى عهده مشمولا هذا الطبع بنظر من عليه لسان الصدق يثنى جناب وكيل المطبعة عزتلو محمد بك حسنى وتم طبعه فى أوائل ذى الحجة الحرام عام ١٣١٩ من هجرته عليه الصلاة والسلام

﴿ ولما اطلع على هذا الكتاب حضرة العلامة المحقق صاحب الفضيلة مفتي الديار المصرية الشيخ محمد عبده كتب حفظه الله ما نصه ﴾

طلب مني الاطلاع على كتاب تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام للشيخ عبد القادر السنندجي فطالعت شيأ منه في مواضع متعددة فرأيت كتابا صدر من قلم مطلع على علوم الكلام عارف بمقاصد علمائه ووجدته سهل العبارة قريب المنال يحتاج اليه من يهمه أن يطالع قسم الكلام من كتاب التهذيب ولا يستغني عنه من يعنيه النظر فيه والوصول الى معانيه من أقرب الطرق اليها وأرجو أن ينتفع به طلاب هذه العلوم ان شاء الله محمد عبده

﴿ وكتب يقرظه حضرة العالم الفاضل جامع أشتات الفضائل الشيخ حسين الجسر الطرابلسي حفظه الله ما صورته ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

بعد حمد الله الذي علم الانسان ما لم يعلم والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث بالدين المسدد المحكم وعلى آله وأصحابه أئمة الهدى ومصابيح الدجى فقد كان أطلعني حضرة العالم الفاضل السيد مسعود أفندي حين كان موظفا في بلدتنا طرابلس الشام على تأليف جده العلامة المفضال الشيخ عبد القادر ابن الشيخ محمد السعيد النخبي المسمى تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام وهو شرح القسم الثاني من التهذيب للعلامة التفتازاني قدس سره العزيز فأعجبت بذلك

الشرح اللطيف على هذا المتن المنيف وأسرعت لاستنساخ نسخة منه فكانت عندي غنيمة جليله وذخيرة جميله رجاء أن ينفع الحق تعالى ولدي «محمد دين» به كما رجا صاحب الاصل انتفاع ولده المحرر ذلك الاصل بسببه ولما بلغني الآن أنه قد بوشر طبع هذا الشرح في مدينة مصر القاهره بادرت الى بعض ما يجب من حق تقريظه بأبيات تشير الى بعض محاسنه الفاخره فقلت

يامن يهاب مواقف الأفهام * ويروم نيل مقاصد الأعلام
في فهم علم عقائد الاسلام * أقبل على تقريب خير مرام
من شرح تهذيب الامام السامي * الحبر سعد الدين خير إمام
للعالم النحوي بدر تمام * دامت عليه سوابغ الانعام
في جنة الرضوان والاكرام * بمحمد مجلي دجى الاحلام
دامت صلاة إلهنا بسلام * لجنابه تهدى مدى الايام

الفقير اليه سبحانه
حسين الجسر
الطرابلسي

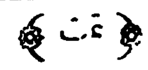
## (فهرست الجزء الثانى من تقريب المرام فى شرح تهذيب الكلام)

صحيفة

صحيفة

صحيفة





﴿(فصل) في (الامامة) لاخفاء في أن مباحثها بعلم الفروع أليق لرجوعها الى القيام بالامامة الذي هو من أفعال المكلفين الا أنه لما ثبت فيما بين الناس اعتقادات فاسدة سيما من فرق الروافض والخوارج ومالت كل الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ألحقها المتكلمون بأبحاث الكلام هي (رياسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم) بهذا القيد خرجت النبوة و بقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق فانه لا يعم الامام (ثم نصب الامام) بعد انقراض زمن النبوة (واجب على الخلق سمعا عندنا للاجماع) حتى ان الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين جعلوه من أهم الواجبات واشتغلوا به عن دفنه صلى الله عليه وسلم (ولكونه مقدمة ماوجب من اقامة الحدود) والقصاص وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وغير ذلك (من منافع لا تحصى) ومالا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب (وعقلا عند بعض المعتزلة لما فيه من دفع الضرر) ودفع الضرر واجب عقلا كاجتناب الطعام المسموم والجدار المشرف على السقوط ولو ظنا (ورد بأن هذا القدر) انما يفيد الوجوب بمعنى كونه من مقتضيات العقول ولا كلام في الوجوب بهذا المعنى و (لا يوجب) أي لا يفيد الوجوب بمعنى (استحقاق تاركه الذم والعقاب) في حكم الله تعالى والكلام فيه وانما لم يوجبوه عليه تعالى مع أن الوجوب عليه تعالى مذهبهم في الجملة لانه لو وجب عليه تعالى لما خلا زمان من إمام ظاهر قاهر جامع لشروط الامامة واللازم منتف (وعلى الله) تعالى (عند الشيعة لكونه لطفا محصلا للمعرفة) الواجبة وكون نظر العقل غير كاف فيها (مقربا الى الطاعة) بالحث على الواجبات مبعدا عن المعصية بالمنع عن المحظورات واللطف

(قوله لرجوعها الى القيام الخ) لايخفى أن الامامة قد يبحث عنها بالكيفية التي تشتمل على بيان أن نصب الامام هل يجب أم لا وعلى تقدير وجوبه هل هو علينا

واجب على الله تعالى كما مر (ورد بأنه لا وجوب على الله) تعالى ولو سلم فانما يجب لو لم يقم لطف آخر مقامه كالعصمة فلم لا يجوز أن يكون زمان الناس فيه معصومون مستغنون عن الامام (وبانه يتضمن مفاسد وان قلت) فلا يكون لطفا محضا (على انه لو سلم) أنه لا يتضمن المفاسد (فكمال اللطف اظهاره) وكونه قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام (فلم يجب اذ لو وجب لأظهره) لان الواجب كمال اللطف (وقول الخوارج انه لا يجب أصلا لما فيه من اثارة الفتنة) لان الآراء مختلفة فيميل كل حزب الى واحد وتهيج الفتن وتقوم الحروب وكل ما هذا شأنه لا يجب بل كان ينبغي أن لا يجوز الا أن احتمال الاتفاق أوجب الجواز (فاسد لقيام الدليل) على الوجوب كما مر (ولان فتنة عدمه أشد) من فتنة النزاع فى تعيين الامام بل فتنة النزاع فى تعيينه بالنسبة الى مفاسد عدمه ملحقة بالعدم (ويشترط فيه التكليف) لان غير العاقل قاصر عن القيام بالامور على ما ينبغي (والحرية) لان العبد مشغول بخدمة السيد عن وظائف الامامة مستحقر فى أعين الناس لا يهاب ولا يمتثل أمره (والذكورة) لان النساء ناقصات عقل ودين ممنوعات عن الخروج الى المشاهد ومغاورات الحروب (والعدالة) لان الفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق بأوامره ونواهيه والظالم يختل به أمر الدين والدنيا فكيف يصلح للولاية وأما الكافر فظاهر (وزاد الجمهور الشجاعة) لئلا يجبن عن اقامة الحروب ومقاومة الخصوم (والاجتهاد) فى الاصول والفروع ليتمكن من القيام بأمر الدين (واصابة الرأى) فى تدبير الامور (لظهور الاحتياج اليها) ولم يشترط هذه الثلاثة بعضهم لندرة اجتماعها فى شخص وجواز الاكتفاء بالاستعانة من الغير بأن يفوض أمر الحروب ومباشرة الخطوب الى الشجعان ويستشير المجتهدين فى أمور الدين وأصحاب الآراء الصائبة فى أمور

---

فيكون من أفعالنا أو على الله فيكون من أفعاله وهل وجوبه عقلي كما هو عند المنزلة أو سمعى كما هو عند غيرهم ولا شك أن المباحث المتعلقة بها بهذه الكيفية وهى التى

الملك (و) يشترط باتفاق (كونه قرشيا) أى من أولاد نضر بن كنانة (لقوله عليه السلام الائمة من قريش) وليس المراد امامة الصلاة اتفاقا فتعينت الامامة الكبرى ولقوله عليه السلام (ألا قدموا قريشا) وقوله الولاية فى قريش ما أطاعوا الله واستقاموا لامره (ولأن لشرف النسب) وعظم قدره فى النفوس (أثرا) تاما (فى جمع (الآراء) واجتماعها وبذل الطاعة والانقياد (وخالفت الخوارج وأكثر المعتزلة) فى اشتراط كونه قرشيا (لقوله عليه الصلاة والسلام أطيعوا ولو أمر عليكم عبد حبشى أجدع) وأجيب بحمله على غير الامام ممن يجعله الامام أميرا جمعا بين الادلة ثم هذا انما هو على الاختيار (وعند الاضطرار) وعدم من يصلح لذلك من قريش أو عدم الاقتدار على نصبه لاستيلاء أهل الباطل فلا كلام فى أنه (يكفى ذو شوكة نصب أو استولى) فى تنفيذ الاحكام واقامة الحدود ونحوه ولم يعبأ بعدم العلم وسائر الشرائط فان الضرورات تبيح المحظورات (واشترط الشيعة كونه هاشميا) أى من أولاد هاشم بن عبد مناف وليس لهم فى ذلك شبهة فضلا عن حجة وانما قصدهم نفى امامة أبى بكر وعمر وعثمان رضى الله تعالى عنهم (بل علويا) نفيا لخلافة بنى العباس وكفى باجماع المسلمين على خلافة الائمة الثلاثة حجة عليهم (وأفضل أهل زمانه لقبح تقديم المفضول) على الافضل فى اقامة قوانين الشريعة ولا ترجيح فى تقديم المساوى (ورد بالمنع) ان كان القبح بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب عند الله و بعدم الافادة ان كان بمعنى عدم ملاءمته لمجارى العقول والعادات بل هو أيضا ممنوع (اذ ربما يكون المفضول أصلح) وأقدر على القيام بمصالح الدين والملك ونصبه أوفق لانتظام حال الرعية وأوثق فى اندفاع الفتنة (وأن يكون معصوما قياسا على النبوة) بجامع اقامة الشريعة وتنفيذ الاحكام (ولكونه

---

تذكر فى علم الكلام كما هنا من مسائل علم العقائد وليست من علم الفروع كما أن البحث عن أفعال العباد بأنها مخلوقة لله أو للعباد من العقائد دون الفروع وقد

واجب الاطاعة) لقوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الامر منكم وكل
واجب الاطاعة واجب العصمة والا جاز أن يكذب فى تقرير الاوامر والنواهى فيلزم
وجوب اجتناب الطاعة وارتكاب المعصية واللازم باطل (ولان المعصية ظلم) على
النفس أو الغير (وعهد الامامة لا يناله الظالمون) لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين
والمراد عهد الامامة بقرينة السياق وهو قوله تعالى انى جاعلك للناس اماما (ولانه
لو عصى لافتقر الى امام آخر) لان الامة انما يحتاجون الى الامام لجواز الخطاء عليهم
فلو جاز الخطأ على الامام لاحتاج الى امام آخر (وتسلسل و) لانه لو عصى (لكان
ناقضا للشرع وقد شرع حافظاله ورد) الاول (بمنع الجامع) لان النبى مبعوث من
الله تعالى مقرون دعواه بالمعجزات الدالة على العصمة من الكذب وسائر الامور المخلة
بمرتبة النبوة ولا كذلك الامام فان نصبه مفوض الى العباد الذين لا سبيل لهم الى
معرفة العصمة فلا وجه لاشتراطها (و) الثانى (بأنه انما يجب) أن يطاع (فيما
لا يخالف الشرع وعند المخالفة يرجع الى الادلة والاجتهاد) بدليل قوله تعالى فان
تنازعتم فى شئ فردوه الى الله والرسول ويكفى فى عدم كذبه فى بيان الاحكام العلم
والعدالة والاسلام (و) الثالث (بأن عدم العصمة لا يوجب المعصية) بالفعل (فضلا
عن الظلم) فان المعصية أعم من الظلم ولو سلم فلا نسلم دلالة الآية على أن الامامة
لا ينالها الظالمون لجواز أن يكون المراد عهد النبوة والرسالة على ما هو رأى أكثر
المفسرين (و) الرابع (بأن وجوبه شرعى لا عقلى) مبنى على جواز الخطاء على
الامة (و) الخامس (بأنه ليس حافظاله بذاته) بل بالكتاب والسنة (ثم) اعلم أن
الامة اتفقوا على أن الرجل لا يصير اماما بمجرد صلاحيته للامامة واجتماع الشرائط
فيه بل لابد من أمر آخر به تنعقد امامته فالجمهور على ثبوت الامامة وانعقادها

---

يبحث عنها بالكيفية المشتملة على بيان أن نصب الامام واجب على أهل الحل والعقد
من الامة وان الامام يجب عليه القيام بأمور العباد ورعايتهم فى الدنيا والدين فلا شك

باختيار أهل الحل والعقد) من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم وان قلوا ولا يشترط عدد محدود ولا اتفاق من سائر البلاد بل لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع كفت بيعته (اذ قد اشتغل الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وبعد قتل عثمان) رضي الله تعالى عنه (بالبيعة والاختيار من غير نكير) فكان اجماعا على كونه طريقا لانعقاد الامامة (وخالفت الشيعة لانه قد يخفى على أهل البيعة بعض الشروط) لها (كالعصمة والافضلية) على سائر الخلق (ومعرفة أمر) (الدين كله ولانه ليس اليهم تولية مثل القضاء والاحتساب) ولا يقدرون على التصرف في فرد من آحاد الامة فكيف على تولية الرياسة الكبرى وعلى اقدار الغير على التصرف في أمر الدين والدنيا لكافة الامة (ولأن فيه) أي في ثبوتها باختيار أهل الحل والعقد (اثارة الفتنة) لاختلاف الآراء كما في زمن علي ومعاوية رضي الله عنهما مع أن الامامة لازالة الفتنة (ولان) الامامة خلافة عن الله ورسوله فتوقفت على استخلافهما بوسط أو بدونه و (من اختاروه يكون خليفة منهم لا من الله ورسوله وأجيب) عن الاول (بمنع الاشتراط) أي اشتراط العصمة والافضلية ومعرفة الدين كله (و) على تقدير التسليم بـ(منع الخفاء) عليهم (بمعنى عدم) حصول (الظن) لهم بالصفات المذكورة (و) عن الثاني (بأنه) يجوز التحكيم والشاهد يجعل القاضي قادرا على التصرف في الغير فليجز ذلك وأنه (لو سلم عدم تفويض مثل القضاء فلوجود) من إليه التولية وهو (الامام) ولا كذلك اذا مات ولا امام غيره (و) عن الثالث (بأنه لا فتنة عند الاذعان) وانقياد أهل الحل والعقد (للحق واعتبار الترجيح) فان جهات الترجيح معلومة من الشريعة ونزاع معاوية لم يكن في امامة علي بل في أنه يجب عليه بيعته قبل الاقتصاص من قتلة عثمان وأما عند الترفع

---

أن المسائل المتعلقة بها بهذه الكيفية من علم الفروع ومذكورة فيه وليست من العقائد كما هو واضح فحينئذ لا يخلو اما أن يراد بمباحث الامامة في قوله لا خفاء في أن مباحثها

والاستيلاء فالفتنة قائمة ولو مع قيام النص (ولو سلم) الكلام فيما اذا لم يوجد النص اذ لا عبرة بالبيعة والاختيار على خلاف ما ورد به النص ولا خفاء فى أن (فتنة عدم الامام) اذا لم يوجد النص (أشد) من فتنة النزاع فى تعيينه (و) عن الرابع (بأن من اختاروه) خليفة الله ورسوله فهو (خليفة الله ورسوله بدليل الشرع) وهو الاجماع الا يرى أن الوجوب بشهادة الشاهد وقضاء القاضى وفتوى المفتى حكم الله لا حكمهم على أن الامام كما هو نائب الله نائب الامة أيضا (وفيه اكمال للدين واستخلاف وتوصية من النبى) صلى الله عليه وسلم فان الاختيار والاجتهاد منهم بملاحظة جهات الترجيح المعلومة من الشرع (فلا يرد) قوله تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم) اذ لا خفاء فى أن الامامة من معظمات أمر الدين فيكون قد بينها وأكملها إما فى كتابه أو على لسان نبيه (و) لا (أنه كان يستخلف) على المدينة وغيرها من البلاد فى غيبته مدة قليلة ولا يترك البيان فى أدنى ما يحتاج اليه من الفرائض والسنن والآداب حتى فى أمر قضاء الحاجة ومسح الخف فكيف لا يستخلف فى غيبة الوفاة ولا يبين ما هو أساس المهمات (و) لا (أنه كان (يوصى البتة) لانه صلى الله عليه وسلم لأمته بمنزلة الاب الشفيق على أولاده الصغار وهو لا يترك الوصية فى الاولاد الى واحد يصلح لذلك فكيف يتركها النبى صلى الله عليه وسلم (وأما ادعاؤهم النص الجلى على على) كرم الله وجهه (فقدح) منهم (على أكابر الصحابة) رضوان الله تعالى عليهم (بالجهل والعناد) بمخالفة الحق وكتمانه الذى يوجب (الفساد بل فى على) رضى الله عنه (اذ) تبع الباطل و (لم يقم بالامر ولم يحتج بالنص) بل فى النبى صلى الله عليه وسلم حيث اتخذ القوم أحبارا وأصحابا وأعوانا وأنصارا وأختانا وأصهارا مع علمه بحالهم (بل قدح فى الكتاب حيث أثنى عليهم وجعلهم خير أمة) ووصفهم بالامر

---

الخ مباحثها بالكيفية الاولى أو مباحثها بالكيفية الثانية وعلى كل من التقديرين لا يصح قوله بعلم الفروع أليق الخ أما على الاول فلانها لا يصح جعلها من علم الفروع

بالمعروف والنهى عن المنكر (الا يرى أن عليا) كرم الله وجهه (قبل الشورى) ورضى بامامة أيهم كان (وقال لطلحة) رضى الله عنه (ان أردت بايعتك) واحتج على معاوية ببيعة الناس له لا بنص من النبى صلى الله عليه وسلم (وعاون أبا بكر وعمر) رضى الله عنهم وعاضدهما (وأشار اليهما بالاصلح وصلى معهما الجمع والاعياد وأن كثيرا من عظماء أهل البيت) وساداتهم (أنكروا النص الجلى) فى هذا الامر مطلقا (وأن العباس) رضى الله عنه (قال لعلى) رضى الله عنه (امدد يدك لأبايعك) ولو كان من النبى صلى الله عليه وسلم نص لم يحتج الى هذا

﴿ (فصل الامام) الحق (بعد رسول الله) صلى الله عليه وسلم عندنا وعند المعتزلة وأكثر الفرق (أبو بكر) رضى الله عنه (لاجماع أهل الحل والعقد) على ذلك (وقد ثبت انقياد على) رضى الله عنه (وتسميته إياه) أى أبا بكر رضى الله عنه (خليفة والثناء عليه حيا وميتا والاعتذار) منه (عن التأخر ولان الكل) من المهاجرين والانصار (اتفقوا على امامة أبى بكر أو على أو العباس ثم انهما لم ينازعاه فيه) أى فى أمر الامامة ولو لم يكن على الحق لنازعاه اذ لا يليق بهما السكوت عن الحق ولان ترك المنازعة حينئذ يكون مخلا بالعصمة الواجبة عندكم فيخرجان عن أهلية الامامة (فتعين) هو للاتفاق على أنها ليست لغيرهم فان قيل يجوز أن يكون ترك المنازعة لمانع التقية وخوف الفتنة قلنا كيف وكان على فى غاية الشجاعة وكانت فاطمة زوجته مع علو شأنها وأكثر صناديد قريش معه (وقد يتمسك بقوله تعالى) قل للمخلفين من الاعراب (ستدعون الى قوم أولى بأس شديد) تقاتلونهم أو يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم

---

فكيف تكون أليق به وأما على الثانى فلأن كونها أليق بالفروع يفيد صحة جعلها من العقائد أيضا وليس كذلك كما مر فالصواب فى توجيه الحاقها بالكلام أنها لما كانت

عذابا أليما (والداعى) الواجب الطاعة ليس محمدا صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى قبل هذه الآية سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم لتأخذوها ذرونا نتبعكم يريدون أن يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا فان قوله لن تتبعونا يدل على منع رسول الله صلى الله عليه وسلم اياهم عن اتباعه فلا يجوز أن يدعوهم والا لزم التناقض ولا عليا رضى الله عنه لانه تعالى قال تقاتلونهم أو يسلمون وعلى رضى الله عنه حارب المسلمين أيام خلافته ولا ملكا بعد على فهو (إما أبو بكر) والقوم قوم مسيلمة الكذاب (أو عمر) والقوم فارس (باتفاق المفسرين) وفى ثبوت خلافته ثبوت خلافة أبى بكر (وبقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر) قوله صلى الله عليه وسلم (الخلافة بعدى ثلاثون سنة) ثم تصير ملكا عضوضا أى ينال الرعية ظلم كأنهم يعضون عضا (وبأنه صلى الله عليه وسلم استخلفه فى الصلاة) التى هى أساس الشريعة (ولم يعزله) ورواية العزل افتراء من الروافض (ولذا قال على) رضى الله عنه (قدمك رسول الله لامر ديننا أفلا نقدمك لامر دنيانا) وبانه لو كانت الامامة حقا لعلى غصبها أبو بكر ورضيت الجماعة بذلك وقاموا بنصرته دون على لما كانوا خير أمة أخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر واللازم باطل وبالجملة هذه الدلائل تدل على امامة أبى بكر وحقيتها ومعلوم أنها لم تقع بعد على فثبت أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم للافضل أبو بكر (وقالت الشيعة على لانتفاء العصمة والافضلية والنص فى غيره) أما العصمة والنص فبالاتفاق وأما الافضلية فلما سيأتى والامام يجب أن يكون معصوما منصوصا عليه وأفضل أهل زمانه (ورد بالمنع) أى منع الاشتراط ومنع انتفائها فى غير على اذ قد ثبتت امامة غيره بالادلة فلو كانت الامور المذكورة شرطا لها لزم ثبوتها فيه

---

يبحث عنها بالكيفيتين المذكورتين قد تذكر فى الكلام من حيث الكيفية الاولى نسذر جدا ثم اعلم أن أهل البدع لما كانوا فى أوائل ابداء المخالفة لاهل الحق من أهل العلم

(ولقوله تعالى إنما وليكم الله ورسوله) الآية نزلت باتفاق المفسرين في علي بن أبي طالب حين أعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلاته وكلمة انما للحصر (والمراد بالولي هنا) (المتصرف في الامر اذ ولاية النصرة تعم الجميع) من المؤمنين لقوله تعالى المؤمنون بعضهم أولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلاة وايتاء الزكاة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين في أمر الامة هو الامام فتعين علي لذلك لانه هو الذي تصدق بخاتمه وهو راكع في صلاته (وأجيب بان سوق الآية لولاية المحبة والنصرة) على ما هو المناسب بما قبل الآية وهو قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض فان الحصر انما يكون باثبات ما نفي عن الغير وولاية اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها ليست هي التصرف والامامة بل النصرة والمحبة وكذا ما بعدها وهو قوله تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون لظهور أن التولي ههنا تولي محبة ونصرة لا تولي امامة (وأما وصف المؤمنين) بما ذكر (ف) يجوز أن يكون (للمدح والتعظيم دون التقييد والتخصيص (و) أن يكون (لزيادة الشرف) أي شرف الموصوفين واستحقاقهم أن يتخذوا أولياء (وهم راكعون) كما يحتمل الحال يحتمل أن يكون (للعطف) أي هم يركعون في صلاتهم (لا كصلاة) خالية عن الركوع كصلاة (اليهود أو) بمعنى انهم (خاضعون على أن الحصر) انما يكون (لنفي) ما وقع فيه التردد و(التنازع ولم تكن الامامة حينئذ) أي حين نزول الآية (كذلك) أي متنازعا فيها (و) أيضا (حمل صيغة الجمع على الواحد بعيد) لا ينصرف اليه الا بدليل وقول المفسرين ان الآية نزلت في حق علي لا يقتضي اختصاصها به ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم

---

بحيث كان عندهم قواعد وقوانين في الجملة ولم يكن غرضهم منحصرا في ابراز الاغراض النفسانية وجلب الحطام الدنيوية وكانت شبههم في بادي الرأي شبيهة بالحق لم يكن لاهل

(و) أيضا ظاهر الآية ثبوت الولاية بالفعل وفي الحال ولا شك أن (ولاية التصرف بالفعل لم يكن لعلي حينئذ) وانما كانت بعد النبي صلى الله عليه وسلم (و) صرف الولاية الى ما يكون (في المآل) دون الحال (لا يستقيم في) حق (الله تعالى ورسوله) وأيضا لو كانت في الآية دلالة على ولاية علي وامامته لما خفيت على الصحابة عامة وعلى علي خاصة ولما تركوا الانقياد لها والاحتجاج بها (ولما تواتر) عطف على لانتفاء العصمة الخ (من قوله) صلى الله عليه وسلم (من كنت مولاه فعلي مولاه) اللهم وال من والاه الحديث وقوله (أنت مني بمنزلة هرون من موسى الا أنه لا نبي بعدي لان المراد بالمولى المتصرف في الامر اذ لا صحة ولا فائدة لغيره) من سائر معانيه كالمعتق والمعتق والجار وابن العم والناصر اذ لا فائدة في المعنى الاخير لظهوره من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض وعدم صحة البواقي ظاهر (ومنزلة هرون عامة لانها اسم جنس أضيف كما اذا عرفت باللام بدليل صحة الاستثناء حيث استثنى منها مرتبة النبوة (فبقيت) عامة (في) باقي المنازل التي من جملتها (الخلافة ورد بانه لا تواتر) موجود (في) امامة (علي) رضي الله عنه وادعاء التواتر في هذين الحديثين مكابرة بل هما من الآحاد (ولا عبرة بالآحاد في مقابلة الاجماع بل لا صحة له) أي لخبر الواحد مقابلة الاجماع على أن مؤخر الحديث الاول أعني اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكر من أن ذلك ظاهر لا يدفع الاحتمال لجواز أن يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون أبعد من التخصيص الذي يحتمله أكثر العمومات وليكون أقوى دلالة وأوفى بافادة زيادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي صلى الله عليه وسلم ولا نسلم عموم المنازل بل ربما يدعى كون الاسم المفرد المضاف الى العلم

---

الحق بأس في أن يتعرضوا للجواب عن شبههم والقدح في متمسكاتهم وأن يدونوا في ذلك كتبا ورسائل كما ترى أنهم تعرضوا ودونوا وأما في زماننا فهم لما زادوا في بدعهم ونقصوا

معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء اخراجا لبعض أفراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع ولو سلم العموم فليس من منازل هرون الخلافة والتصرف بطريق النيابة لانه شريك له في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة وتأكيدا في القيام بأمر القوم (ولو سلم فلا حصر فيه) اذ غايته اثبات الولاية لعلي واستحقاقه للامامة في المآل فمن أين امامة الائمة الثلاثة (ويبطلهما عدم الاحتجاج بهما عند الاحتياج) فلو كانا صحيحين لاحتج علي بهما لحيث لم يحتج علم بطلانهما (وبهذا يندفع) قوله (سلموا عليه بامرة المؤمنين) والامرة بالكسر الامارة (والضمير لعلي) رضي الله عنه وقوله (أنت الخليفة من بعدي) وقوله (انه امام المتقين) وقوله وقد أخذ بيد علي (هذا خليفتي عليكم) وقوله لعلي (أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال) فيبطلها عدم الاحتجاج بها (وقد يحتج بأن غيره) من أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم (لا يصلح) للامامة (لظلمهم بسبق كفرهم) قال الله تعالى لا ينال عهدي الظالمين (وفساده بين) اذ لا دلالة للآية على أن من كان كافرا ثم اسلم كان ظالما ولا نسلم أن المراد بالعهد الامامة كما مر (و) قد يحتج (بمطاعن مفصلة في حق كل من الثلاثة) أبي بكر وعمر وعثمان (ورد بأن بعضها افتراء وبعضها غير قادح وللبعض تأويلات) والتفصيل في المفصلات ﴿(ثم عمر) رضي الله عنه (لتفويض أبي بكر) رضي الله عنه في مرضه الذي توفي فيه (الامر اليه واجماع الامة عليه ثم عثمان) رضي الله عنه (لان عمر) رضي الله عنه (جعل الامر شورى بين ستة) منهم عثمان رضي الله عنه (ووقع الاتفاق على عثمان ثم علي) رضي الله عنه (لاجماع أهل الحل والعقد على مبايعته ثم آل الامر الى الحسن) رضي الله عنه (وبعد) ما مضت (ستة أشهر من بيعته سلم الامر لمعاوية تسكينا للفتنة فانقلبت الامامة الى الملك

---

في علمهم الى حيث لم يبق عندهم مطلقا تمكن على البيان على حسب القواعد والقوانين ولا يتفوهون الا بما لا يليق أن يتفوه به الصبيان والمجانين فلا يليق بأهل العلم أن يتعرض

والسلطنة والافضلية) بينهم (بترتيب الخلافة أما اجمالا فلان اتفاق أكثر العلماء على ذلك يشعر بوجود دليل لهم عليه) لان حسن الظن بهم يدل على انهم لو لم يعرفوا ذلك بدلائل وامارات لما أطبقوا عليه (وأما تفصيلا فلقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذى يؤتى ماله يتزكى) وما لاحد عنده من نعمة تجزى (وهو أبو بكر) والاتقى أكرم لقوله تعالى ان أكرمكم عند الله أتقاكم ولا معنى بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا لأن النبى صلى الله عليه وسلم عليه نعمة تجزى وهى نعمة التربية (ولقوله صلى الله عليه وسلم ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضل من أبى بكر) الصديق ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفى أفضلية الغير لكن انما يساق لاثبات أفضلية المذكور والسر فى ذلك أن الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوى واذا نفى أفضلية أحدهما ثبتت أفضلية الآخر (وقوله) صلى الله عليه وسلم (خير أمتى أبو بكر ثم عمر) وقوله صلى الله عليه وسلم (لو كان بعدى نبى لكان عمر) بعد ما قال أحب النساء الىّ عائشة وأحب الرجال أبوها ثم عمر (وقوله) صلى الله عليه وسلم (عثمان أخى ورفيقى فى الجنة) وقوله انه يدخل الجنة بغير حساب (ويعضد ذلك ما تواتر من آثارهم وأخبارهم ومساعيهم فى الاسلام وقالت الشيعة الافضل على) رضى الله عنه لقوله تعالى قل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم عنى بأنفسنا عليا وان كان صيغة جمع لانه صلى الله عليه وسلم حين المباهلة وهى الدعاء على الظالم من الفريقين خرج ومعه الحسن والحسين وفاطمة وعلى ولا شك ان من كان بمنزلة نفس النبى صلى الله عليه وسلم كان أفضل (وقوله تعالى قل لا أسألكم عليه أجرا الا المودة فى القربى) قيل لما نزلت هذه الآية قالوا يا رسول الله من هؤلاء الذين نودهم قال على وفاطمة وولداهما حسن وحسين ولا شك

---

لاحوالهم ويتصدى لاقوالهم أصلا بل ربما تقتضى مكالمتهم فى ذلك والرد عليهم بالتدوين وتحرير الاقاويل الى اغرائهم على ما هم عليه من الاباطيل بل كلما تتعرض للرد عليهم بدليل

أن من وجب محبته بحكم النص كان أفضل وكذا من ثبت نصرته للرسول بالعطف في كلام الله على اسم الله وجبريل مع التعبير عنه بصالح المؤمنين لقوله ان الله هو مولاه (وجبريل وصالح المؤمنين) وعن ابن عباس أن المراد به على (وقوله عليه الصلاة والسلام من أراد أن ينظر الى آدم الحديث) في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى على بن أبي طالب (ولحديث الطير) قال صلى الله عليه وسلم اللهم ائتني بأحب خلقك اليك يأكل معي من هذا الطير فجاءه على ليأكل معه والاحب عند الله أكثر ثوابا وهو معنى الافضل (ولانه أزهد وأعلم) وأكثر جهادا وأسبقهم اسلاما على ماروى أنه بعث النبي صلى الله عليه وسلم يوم الاثنين وأسلم على يوم الثلاثاء (وأجيب) بان المراد بانفسنا نفس النبي صلى الله عليه وسلم كما يقال دعوت نفسي الى كذا ووجوب المودة وثبوت النصرة على تقدير تحققه في حق على فلا اختصاص به وكذا الكمالات الثابتة للمذكورين من الانبياء وان أحب خلقك يحتمل أن يراد أحب الخلق اليك في أن يأكل منه وكونه أزهد وأعلم وغير ذلك ممنوع و (بعد التسليم بأن الكلام في الاكرم) أي الازيد ثوابا وكرامة (عند الله) وعموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب عند الله بعد ماثبت من أفضلية أبي بكر وعمر ويخصصان عن قوله أحب خلقك عملا بادلة أفضليتهما (وأما بعدهم فقد ثبت أن فاطمة سيدة نساء العالمين وأن الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة وأن العشرة الذين منهم الائمة الاربعة وطلحة وزبير وعبد الرحمن) بن عوف (وسعد) بن أبي وقاص (وسعيد) بن زيد (وأبو عبيدة) بن الجراح (مبشرون بالجنة ثم الفضل للعلم) قال الله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون (والتقوى) قال الله

---

أحسن أو تحقيق أتقن أو تدقيق أمتن ينقلبون عن عقيدة متعفنة الى أخرى تشم منها رائحة أنتن فالاولى كما هم عليه أن تبقى تلك المفاسد خفية مستورة تحت ستر التقية اذ

تعالى ان أكرمكم عند الله أتقاكم وبهما افضل العترة الطاهرة لا بمحض النسب وعدم جعل غير القرشي وان اختص بالعلم كفؤا للقرشي لا يدل على أن القرشي أفضل لان اعتبار الكفاءة فى النكاح لغرض تحصيل رضا الاولياء وعدم لحوق العار ونحو ذلك مما يتعلق بامر الدنيا والكلام فى كثرة الثواب عند الله (والحق تعظيم جميع الصحابة) رضوان الله تعالى عليهم أجمعين (والكف عن الطعن فيهم سيما المهاجرين والانصار لما ورد فى الكتاب والسنة من الثناء عليهم ولقوله) عليه الصلاة والسلام (الله الله فى أصحابى) وقوله (لا تسبوا أصحابى) وقوله (خير القرون قرنى وتوقف على) رضى الله عنه (عن بيعة أبى بكر) رضى الله عنه (لحيرته وحزنه) بفقد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولما نظر وظهر له الحق دخل فيما دخل فيه الناس (و) توقفه (عن نصرة عثمان) رضى الله عنه (لعدم رضاه) حتى قال من وضع السلاح من غلمانى فهو حر ودع ذلك فقد سعى الحسنان فى دفع الغوغاء عنه ولم ينفع وكان ما كان (وعن قبول بيعته لاعظام الحادثة) التى هى قتل عثمان (وعن قتال القتلة لشوكتهم) وكثرتهم وقوتهم (أولانه رأى عدم مؤاخذة البغاة لما أتلفوا من المال والدم وتوقف جماعة) من الصحابة كسعد بن أبى وقاص وسعيد بن زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم (عن) نصرة على و (الخروج معه الى الحروب كان لاجتهاد) منهم (أو لعدم الزام منه لا للنزاع فى امامته) وإباء عما وجب عليهم من طاعته (والمصيب فى حرب الجمل) وهى حرب مقدم العسكر فيها عائشة رضى الله عنها فى هودج على جمل أخذ بخطامه كعب (وحرب صفين) وهى التى اجتمع فيها الفريقان بصفين قرية (وحرب الخوارج) الذين عدلوا عن الحق الذى هو بيعة على رضى الله عنه زعما منهم انه كفر (على والمخالفون بغاة لا كفرة ولا فسقة

---

هم أعرف بحالهم من أن الاولى اخفاء غيهم وضلالهم ولعلهم علموا أن عقائدهم لكمالها فى الشناعة ليس لها وجه أن يطلع عليها أهل الجماعة والجميع ماذكرناه جعلت هذا

لما لهم من الشبهة) هي تركه القصاص عن قتلة عثمان رضي الله عنه فغاية الامر أنهم أخطؤا في الاجتهاد وذلك لا يوجب التفسيق فضلا عن التكفير (ولهذا نهى علي) رضي الله عنه (عن لعن أهل الشام ❊ خاتمة) فيما يلحق بباب الامامة (قد وردت أحاديث صحيحة في ظهور امام من ولد فاطمة) يملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا فذهب العلماء الى أنه امام عادل من ولد فاطمة رضي الله عنها يخلقه الله تعالى متى شاء ويبعثه نصرة لدينه فزعمت الامامية من الشيعة أنه محمد بن الحسن العسكري اختفى عن الناس خوفا من الاعداء ولا استحالة في طول عمره وأنكر ذلك سائر الفرق لانه ادعاء أمر مستبعد من غير دليل عليه ولا أمارة ولا اشارة من النبي صلى الله عليه وسلم ولان بعثه مع الاختفاء عبث اذ المقصود من الامام اقامة الشريعة وحفظ النظام ودفع الجور ونحو ذلك (وفي نزول عيسى) على نبينا وعليه الصلاة والسلام (وفي خروج الدجال) من أرض بالمشرق يقال لها خراسان (وغير ذلك من الأشراط كدابة الارض ويأجوج ومأجوج وطلوع الشمس من مغربها والخسفات الثلاثة) خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب (وقلة العلم والامانة وكثرة الفسق والخيانة ورياسة الفساق والارذال ويشبه أن يكون هذا عند) غاية (قرب الساعة) وحين انقراض زمن التكليف أو كاد وما ذكر من قلة العلم الخ كله حاصل في زماننا هذا أعاذنا الله من شره (فلا ينافي خيرية آخر الامة على ما قال صلى الله عليه وسلم مثل أمتي مثل المطر لا يدري أوله خير أم آخره رزقنا الله خير الآخرة والأولى ووفقنا الله لما يحب ويرضى انه خير موفق ومعين والحمد لله رب العالمين) والصلاة والسلام على محمد خير المرسلين وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم أجمعين والحمد لله أولا وآخرا وعلى نبيه الصلاة والسلام الأتمان باطنا وظاهرا

---

آخر ما أردنا كتابة الحواشي عليه وتركت مبحث الامامة بحالها غير متعرض لتفصيلها واجمالها والله يحق الحق ويهدي السبيل وهو حسبي ونعم الوكيل والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد وآله وصحبه أجمعين آمين

# تقريب المرام
# في شرح تهذيب الكلام



تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام

لفخر الدين والملة الشيخ عبد القادر السنندجي الكردستاني

مع حاشية المحاكمات للشيخ محمد وسيم الكردستاني

الناشر

المكتبة الأزهرية للتراث　　الجزيرة للنشر والتوزيع

٩ درب الأتراك خلف الجامع الأزهر الشريف - ت : ٢٥١٢٠٨٤٧